
3 1761 09704195 8

LES SOURCES
DU
PENTATEUQUE

ÉTUDE DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

PAR

ALEXANDRE WESTPHAL
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

II

LE PROBLÈME HISTORIQUE



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
SOCIÉTÉ ANONYME
33, RUE DE SEINE, 33

1892

A LA MÉMOIRE

DE

M. Edmond de PRESSENSÉ

AU VÉNÉRÉ PASTEUR

M. Louis BONNET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

A

M. Jean MONOD

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Respectueux hommage de reconnaissance.

ALEX. W.

PRÉFACE

« *Natura non facit saltus*, » a dit une école très bien notée. La science est comme la nature ; elle marche à tâtons, fait lentement le tour des choses, gagne de proche en proche, et, sans se laisser égarer par les voix qui l'appellent, ni émouvoir par les anathèmes qui voudraient l'arrêter, elle trouve dans sa patience la garantie de sa solidité.

Tout autre est la marche des savants, j'entends de ceux qui ont le feu sacré. Chacun, vivant de son labeur et suivant son Egérie, s'élance dans sa propre voie, bâtit ses hypothèses, élabore son système, enferme la science dans les bornes de son esprit, et prend volontiers ses plus grands écarts pour les meilleures intuitions de son génie. Ce ne serait rien s'il se contentait de le penser, mais il met son honneur à en convaincre les autres. De là ces ardeurs missionnaires, ces innombrables ouvrages donnant chacun à sa manière le dernier mot du moderne savoir, ces combats de plume qui ressemblent moins

à des batailles rangées qu'à des corps à corps désordonnés où chacun lutte contre tous et tous contre chacun.

Cependant, où est la science? Et que doivent penser, pour sortir d'embarras, les esprits éclairés qui cherchent non point à enseigner mais à s'instruire? La science est fort loin derrière ses tirailleurs d'avant-poste; elle est en retard quelquefois d'un demi-siècle sur ceux qui aplanissent ses sentiers, et si on ne lui faisait dire que ce qu'elle dit, sa réputation ne serait pas si mauvaise auprès de certaines gens. Mais n'arrive-t-il pas tous les jours que l'on donne magistralement en son nom la solution de problèmes qu'elle n'a même pas encore posés?

En matière de critique, et de critique religieuse, ce qui est le plus difficile à garder, c'est le sang-froid. Entre ceux qui se plaisent à tout attaquer et ceux qui sont prompts à tout défendre, la place d'une critique respectueuse de la méthode scientifique est petite et difficile à tenir. Que de mauvais travail, que de vilaines attaques seraient évités, si l'on pouvait ramener un peu de calme sur le terrain! Si les uns voulaient bien ne voir dans les travaux scientifiques d'aujourd'hui que les *directions* dont la résultante formera la science de demain, et les autres se souvenir que la science a, comme la nature, une mission divine à remplir, une gloire à raconter, et que, loin d'être la dupe de ceux qui font le plus de bruit au-

tour d'elle, comme la nature elle porte en son sein une force médicatrice qui répare les fautes de ses enfants. Le tout est d'être patient comme elle, et de ne rien préjuger.

Or, c'était préjuger d'une façon exorbitante, que de s'imaginer, au temps de Vatke et de George, donner une solution satisfaisante au problème historique du Pentateuque. Le prétendre aujourd'hui serait préjuger encore; mais nous avons du moins ceci pour nous que la question est à l'ordre du jour, ce qu'elle n'était point, il y a quarante ans. En effet, une question ne peut être scientifiquement posée que lorsque celles qui lui servent de point de départ sont élucidées, au moins dans leur ensemble. Sans cela, en dépit de la solidité de l'argumentation, comme on ne sait exactement d'où l'on vient, on ne sait pas non plus où l'on va, et l'hypothèse la mieux construite ne peut tenir sur des fondements incertains.

Dans l'étude des livres mosaïques, la première question était bien celle-ci : Qu'est-ce que le Pentateuque? — Pour conserver tout le long de l'enquête l'impartialité désirable, il fallait s'interdire autant que possible les questions de date et d'auteur, questions troublantes, qui devaient fatalement entraîner avec elles des préoccupations étrangères au débat et compromettre la valeur scientifique des solutions données au problème littéraire. Une fois que l'on s'est fait sa petite théorie sur l'âge et la forma-

tion de tel document ou de tel livre, il faut bien prouver, à l'aide des textes, la vérité ou tout au moins la vraisemblance de son hypothèse. Et l'ordre des recherches, ainsi renversé, ouvre la porte à l'arbitraire. Sans le vouloir et par la force des choses, on en vient à chercher non plus ce qui a été, mais ce qui a dû être. On n'est pas dirigé par l'histoire, on dirige le fil du récit; corrigeant ici, émondant là, traitant d'additions postérieures les paragraphes rebelles, et constituant, à l'aide de passages ingénieusement expurgés, une avenue très bien ratissée qui conduit d'elle-même au but préalablement fixé.

Et c'est ainsi qu'au nom de l'histoire on détruit l'histoire elle-même. Ce qui se passe aujourd'hui pour Esaïe est instructif. Tout ce qui ne cadre pas avec la situation et l'époque adjugée au prophète est impitoyablement retranché. A chaque pas, nous sommes avertis qu'une interpolation a détourné le texte primitif de son sens naturel. La personnalité de l'écrivain finit par disparaître à ce jeu. Encore un petit effort, et nous en serons réduits à penser avec Lagarde que le recueil intitulé faussement Esaïe n'est qu'une chrestomatie de poésies détachées, faite après l'exil.

Pour ce qui regarde le Pentateuque, Henri Graf n'est-il pas là pour nous faire toucher du doigt le danger que les préoccupations historiques peuvent faire courir, même chez les meilleurs, à la solution du problème littéraire? Sans l'intervention de Riehm, il

coupait par le milieu le Code sacerdotal, proclamait la première moitié ce qu'il y a de plus ancien et la seconde moitié ce qu'il y a de plus récent dans les sources du Pentateuque!

Mais ce sont encore les partisans de l'origine mosaïque de nos cinq livres qui fournissent la meilleure preuve du fait que le problème littéraire du Pentateuque doit être étudié *an und für sich*, comme disent les Allemands, et résolu dans ses grandes lignes avant que les questions de date et de composition puissent être scientifiquement abordées. Pourquoi se sont-ils opposés avec tant d'acharnement à l'hypothèse de la pluralité des sources? Parce que, dès le début des recherches littéraires du siècle dernier, des scrupules historiques les ont saisis et paralysés. La date de l'ouvrage et l'unité de l'auteur étaient pour eux une question de foi; ils ont déclaré que le problème historique étant résolu, le problème littéraire ne pouvait souffrir qu'une solution conforme : *ein Werk eines Verfassers*.

On ne saurait le dire assez hautement. S'il est des cas dans lesquels les données historiques peuvent servir d'élément de comparaison et faciliter le classement des textes, la question d'époque et d'auteur posée prématurément, trouble les opérations délicates de la critique littéraire et ôte à la reconstitution des documents ce qui est après tout sa grande garantie : l'impartialité.

La vraie méthode scientifique consiste donc à

n'aborder les questions de date et de composition que lorsque chaque document, patiemment reconstruit, présente à l'historien un ensemble solidement lié et d'un relief nettement accentué. Tel, le géologue qui veut déterminer les fossiles qu'on lui apporte en morceaux dans un panier, se garde bien de prononcer sur un fragment et de grouper les autres à son idée, mais commence par examiner les cassures et par recoller soigneusement tous les débris.

Cette œuvre de patience a été accomplie, pour les documents du Pentateuque, par Hupfeld et par Riehm, au milieu de ce siècle, et pour ainsi dire simultanément (1). Sans doute, tout n'a pas été fait du premier coup, mais les questions les plus importantes du problème littéraire sont traitées dans leurs ouvrages avec une telle sûreté, que ceux-ci marquent, en réalité, le point tournant de la critique du Pentateuque. Les grands traits de chaque source, leurs principaux caractères, leurs rapports mutuels sont enfin arrêtés. Il faudra reprendre ce travail, en revoir les détails, en étendre les résultats : il n'en demeure pas moins que les cadres sont établis. Dès 1854, la critique historique sait où poser le pied.

(1) H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art Ihrer Zusammenfassung*, 1853 ; Ed. Riehm, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, 1854. Pour les nombreux travaux qui avaient préparé les leurs en contribuant, depuis un siècle (Astruc, 1753), à la solution du problème littéraire, voir les *Sources du Pentateuque*, I (Le problème littéraire, Fischbacher, 1889). Troisième partie, p. 204 et s.

Il va sans dire qu'elle n'avait pas attendu ce moment pour partir à la découverte. Semblable au corbeau de l'arche, il y avait longtemps qu'elle voletait çà et là quand a paru le sol qui devait la porter. Mais, nous l'avons dit en commençant, la science a ses éclaireurs, et c'est à cela qu'elle doit de n'être jamais en peine. A-t-elle besoin d'une hypothèse? on lui en propose cent. Et quand, après une sage lenteur, son verdict transforme l'hypothèse en fait acquis, il y a toujours au moins vingt savants qui avaient depuis longtemps deviné, démêlé, publié l'existence de ce fait. Aussi bien est-ce à eux que l'on élève les statues.

Avant que la critique d'Hupfeld et de Riehm eût rendu la source jéhoviste et le Deutéronome à leur indépendance primitive, l'opinion générale voulait que le grand Elohiste fût l'écrit fondamental de tout le Pentateuque. Le Deutéronome passait alors pour la portion la plus récente de nos cinq livres, et comme cette portion datait au plus tard de l'époque de Josias, la législation élohistique se trouvait, par là même, rejetée vers les temps des premiers Rois ou des Juges, sinon jusqu'à Moïse lui-même.

Cette conception, d'apparence fort simple, était la seule que l'hypothèse, dite des Compléments, permît d'appuyer sur les textes avec quelque chance de succès. Elle ne parvenait pas, cependant, à satisfaire tout le monde. Le contraste qui règne entre l'état quasi sauvage d'Israël au temps des Juges et la société policée

que supposent les lois rituelles ; les contradictions flagrantes que l'on ne peut s'empêcher de relever entre les usages rapportés par l'histoire et les ordonnances contenues dans la législation ; le silence dont le code mosaïque est entouré pendant des siècles ; l'étrange découverte du prêtre Hilkija, et une foule d'autres indices, amenèrent quelques penseurs indépendants à douter de la haute antiquité du Code sacerdotal.

On était en 1833. Un jeune professeur de l'Université de France, qui préludait alors à une des carrières académiques les plus fécondes de notre siècle, M. Edouard Reuss, de Strasbourg, fut le premier à énoncer publiquement des doutes sur la priorité de la législation élohistique. Encore embarrassé lui-même dans les théories étroites de l'hypothèse des compléments, il ne pouvait, à cause de cela, donner une forme précise aux conceptions nouvelles qui s'imposaient à son esprit. Sa loyauté scientifique ne lui permit pas de rien publier. Mais il se rattrapait dans ses leçons ; et son enseignement, plein de verve et de hardiesse, faisait assister à l'élaboration de sa pensée, des élèves attentifs, parmi lesquels s'assirent tour à tour Henri Graf, Auguste Kayser et Jean Hort. Tous trois sont morts dans la force de l'âge, après avoir écrit, sur ces graves problèmes, des travaux de haute valeur ; et leur vieux maître, qui leur a survécu, aime à se rappeler la part qui revient à l'Ecole de Strasbourg dans les progrès dont la criti-

que du Pentateuque est redevable à ses disciples (1).

Il ne nous reste, de cette époque-là, que quelques thèses publiées après coup par M. Reuss lui-même (2),

(1) Nous ne pensions pas, en écrivant ces lignes, avoir à pleurer si tôt le critique éminent, que les Allemands considéraient comme l'un des patriarches de la science biblique. Malgré les malheurs qui l'ont empêché d'achever sa carrière dans l'université de France, Edouard Reuss n'en a pas moins été et n'en demeurera pas moins toujours une des illustrations de la théologie française.

(2) Voy. Reuss, *l'Histoire sainte et la Loi* (Paris, 1879), tome I, p. 23, n. 1. Voici de quelle manière le savant théologien les introduit auprès de ses lecteurs : « Je n'ai rien publié de complet jusqu'ici sur la question du Pentateuque ; les quelques articles insérés soit dans l'*Encyclopédie universelle* de Ersch et Gruber (notamment celui de *Judaïsme*), soit dans la *Gazette littéraire* de Halle (1839 et suiv.), ne traitent que des points spéciaux, ou ne donnent qu'en substance les résultats de mes travaux de cabinet. Si je prends la liberté de revendiquer pour moi une petite place dans la nomenclature des pionniers de la critique, ce ne peut donc être que pour rappeler la part que j'y ai prise dans mon enseignement académique, déjà semi-séculaire à l'heure qu'il est, et portant dès le début sur la littérature biblique. A l'égard des livres mosaïques, j'ai formulé, dès 1833, un certain nombre de thèses fondamentales, qui peuvent être mentionnées ici, en passant, pour deux raisons. D'abord, elles étaient, en partie, diamétralement opposées à ce qu'admettait l'opinion générale, si bien que j'hésitais à les produire devant le public, provisoirement encore trop engagé dans l'ancienne ornière. En second lieu, si aujourd'hui cela n'est plus le cas à plusieurs égards, elles le doivent sans doute en partie à ce que, dans la suite et indépendamment de moi, elles se sont aussi recommandées et, pour ainsi dire, imposées à plusieurs critiques éminents, mais en partie aussi à ce qu'elles étaient devenues le point de départ des études plus complètes entreprises par quelques-uns de mes élèves qui, à leur tour

trop courtes pour nous permettre de pénétrer bien avant dans les idées qui servirent de point de départ au jeune novateur, mais suffisantes pour lui assurer la première place parmi les pionniers de la critique historique.

Ces thèses, les voici :

1° L'élément historique du Pentateuque peut et doit être examiné à part, et ne pas être confondu avec l'élément légal.

2° L'un et l'autre ont pu exister sans rédaction écrite. La mention, chez d'anciens écrivains, de certaines traditions patriarcales ou mosaïques, ne prouve pas l'existence du Pentateuque, et une nation peut avoir un droit coutumier sans Code écrit.

3° Les traditions nationales des Israélites remontent plus haut que les lois du Pentateuque, et la rédaction des premières est antérieure à celle des secondes.

4° L'intérêt principal de l'historien doit porter sur la date des lois, parce que, sur ce terrain, il a plus de chances d'arriver à des résultats certains. Il faut, en conséquence, procéder à l'interrogatoire des témoins.

5° L'histoire racontée dans les livres des Juges et de Samuel, et même, en partie, celle comprise dans les livres des Rois, est en contradiction avec les lois

et de l'aveu de nos contemporains, ont fait faire de grands pas à la solution du problème. »

dites mosaïques; donc celles-ci étaient inconnues à l'époque de la rédaction de ces livres, à plus forte raison elles n'ont pas existé dans les temps qui y sont décrits.

6° Les prophètes du huitième et du septième siècle ne savent rien du Code mosaïque.

7° Jérémie est le premier prophète qui connaisse une loi écrite, et ses citations se rapportent au Deutéronome.

8° Le Deutéronome (ch. IV, 45-XXVIII, 69) est le livre que les prêtres prétendaient avoir trouvé dans le temple, du temps du roi Josias. Ce Code est la partie la plus ancienne de la législation (rédigée) comprise dans le Pentateuque.

9° L'histoire des Israélites, en tant qu'il s'agit du développement national déterminé par des lois écrites, se divisera en deux périodes : avant et après Josias.

10° Ezéchiel est antérieur à la rédaction du Code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie.

11° Le livre de Josué n'est pas, tant s'en faut, la partie la plus récente de l'ouvrage entier.

12° Le rédacteur du Pentateuque se distingue clairement de l'ancien prophète Moïse.

Cette dernière thèse paraît assez oiseuse, après tout ce qui précède, et les premières trahissent l'insuffisance de renseignements touchant le nombre, la nature et la composition des documents. Aussi bien,

M. Reuss, exclusivement occupé de la législation, n'a pas compris l'étroite solidarité qui la rattache au cadre dont elle est accompagnée. Il avoue lui-même ne pas se rendre compte « de la manière dont l'élément légal *serait venu se joindre* à l'élément historique. » Croyant l'étude de l'un possible sans celle de l'autre, il professe cette séparation dans les recherches comme une condition de succès. Son disciple Graf eut le tort de l'en croire, et dut à ce principe malheureux l'erreur grave qui mit, dès les premiers jours, son hypothèse en danger.

Ces réserves faites, on ne peut s'empêcher d'admirer le rare bonheur avec lequel M. Reuss, dans ses thèses du milieu, formule ses conclusions historiques. Impossibilité d'accorder les mœurs d'Israël avant Josias avec l'existence des lois dites mosaïques. Ignorance dans laquelle sont, de ces lois, les prophètes du huitième et du septième siècle. Rapports de Jérémie avec le Deutéronome ; antiquité du Deutéronome, rédaction du livre d'Ezékiel antérieure à celle du Code sacerdotal. Autant d'affirmations que M. Reuss mettait, dès 1833, à la base de son enseignement, et qui feront la fortune des critiques qui, trente ans plus tard, essaieront les premiers d'en faire la preuve devant le public.

C'est une chose fort regrettable que M. Reuss n'ait pas cru devoir publier, dès la première heure, ses impressions d'historien. En dépit de ses inexpériences et de ses témérités, sa critique, plus objective et plus

religieuse que celle de Vatke et George, eût été d'une meilleure orientation. Certainement, nos théories modernes du développement religieux d'Israël témoigneraient de plus de sens biblique, et l'esprit de la révélation serait entré, en plus grande part, dans la formation des conceptions historiques de l'école de Wellhausen, par exemple, si cette école, au lieu de se réclamer des publicistes de 1835, pouvait s'intituler Ecole de Strasbourg.

L'année 1835 est en effet la grande date dans le passé de l'école historique moderne (1). La méthode proposée par de Wette dans ses *Beitraege*, à une époque où les obscurités du problème littéraire rendaient toute recherche impossible sur le terrain de l'histoire, n'avait encore porté de fruits que dans le domaine du subjectivisme le plus pur, ou du vulgaire scepticisme. On s'en était emparé comme d'une arme bonne à pourfendre les croyants, sans prendre garde que les épées à deux tranchants sont aussi dangereuses pour celui qui ne sait pas les manier, que pour ses adversaires. Les théories les plus folles, les négations

(1) Nous appellerons une fois pour toutes, *Ecole historique*, — et sans porter par ce terme un jugement quelconque, — l'école dont les fondateurs ont remis en honneur la méthode *historique*, et qui, par ses idées nettement opposées à celles de la tradition, a provoqué le débat dont la valeur *historique* du Pentateuque est l'objet. Cette école, dont les précurseurs furent de Wette, Reuss, George et Vatke, a eu Henri Graf pour fondateur, et porte aujourd'hui le nom de Wellhausen.

les moins justifiées et une foule d'autres sottises furent proclamées en son nom. Le livre de Hartmann, qui parut en 1831, est un des échantillons les plus curieux et les plus recommandables de cette littérature d'imagination (1).

Les choses en étaient là, et le désordre des assaillants semblait promettre la victoire aux défenseurs de la tradition, lorsque parurent simultanément, en 1835, trois ouvrages fort divers, qui tendaient à prouver la même chose. P. von Bohlen dans l'introduction de son *Commentaire sur la Genèse*, Wilhelm Vatke dans sa *Théologie biblique*, et Léopold George dans son intéressante monographie sur les *Fêtes juives*, aboutissent tous les trois aux conclusions suivantes : le Deutéronome renferme le code le plus ancien de la législation hébraïque, et sa composition remonte à l'époque de Josias, tandis que la rédaction du Pentateuque appartient aux temps de l'exil.

Ces conclusions, qui venaient confirmer, — d'une façon d'ailleurs parfaitement indépendante, — les thèses fondamentales de M. Reuss, méritaient, semble-t-il, d'attirer l'attention des savants, par leur inquiétante unanimité; d'autant que l'examen fait par George des diverses législations mosaïques, et l'étude du développement religieux d'Israël par Vatke, ne sont pas des travaux de pure fantaisie. Mais leur

(1) Voir, pour de Wette et l'école pseudo-historique à laquelle ses *Beiträge* ont donné le jour, les *Sources du Pentateuque*, I, p. 151 et suiv.

point de vue hégélien n'inspirait aucune confiance (1), et leur méthode n'était pas faite pour donner aux résultats de leur critique une bien grande autorité.

On croyait, de leur temps, que le grand document élohiste avait été complété par le Jéhoviste et achevé par l'auteur du Deutéronome. On croyait en avoir les preuves. Il fallait commencer par montrer que ces preuves étaient mauvaises et décomposer le Pentateuque en sources indépendantes, ou renoncer à l'espoir d'être écouté. Mais ces savants ne s'arrêtaient point aux minuties du problème littéraire. Ils parlaient au nom de l'histoire, tranchaient au nom de la raison, et s'aventuraient ainsi sur un terrain où, malgré leurs belles intuitions, la science ne pouvait les suivre. Ils mirent la charrue devant les bœufs : de là leur impuissance.

« Aussi, » dit Wellhausen dans l'introduction de ses *Prolégomènes*, « la critique obéit à de justes instincts en laissant momentanément de côté le problème historique abordé par George et Vatke, pour commencer par se mettre au clair sur la question de la composition du Pentateuque. »

Nous avons suivi, dans une précédente étude, les

(1) On pourrait faire une étude fort intéressante sur la parenté philosophique des ouvrages de George et Vatke, avec la *Vie de Jésus*, de Strauss, qui parut la même année qu'eux (1835), et dont Ulhorn a dit avec raison qu'elle est « née de l'union de la philosophie hégélienne avec la critique. » (Comp. Vatke, *op. cit.*, § 13 et *passim.*)

péripéties de la longue recherche à laquelle les sources du Pentateuque ont donné lieu. Ce ne fut que vingt ans après l'apparition des ouvrages dont nous venons de parler que le problème littéraire reçut une solution satisfaisante (1). Cette solution, en proclamant l'indépendance de la source jéhoviste par rapport au Code sacerdotal, brisait l'ordre factice, établi par l'hypothèse des compléments, entre les divers documents du Pentateuque. Après la démonstration d'Hupfeld, la priorité de la source élohiste ne s'entend plus d'elle-même, et l'on peut se demander si son origine n'est pas postérieure à celle des parties jéhovistes du Pentateuque, sans infirmer pour cela la solution donnée au problème littéraire. C'est une question d'ordre historique, qui se pose dans son jour normal, dégagée de tout ce qui avait entravé jusque-là sa libre solution (2).

Cependant, l'ouvrage d'Hupfeld n'accomplit qu'à moitié son œuvre d'affranchissement. Le *Jahvist-Ergänzer* de Knobel a disparu, mais son *Deuteronomist* est toujours là, et Hupfeld n'en peut mais, puisque son livre ne prétend s'occuper que des sources de la Genèse. Or, si ce *Deuteronomist* a bien joué le rôle qu'on lui prête, si son התורה הזאת porte sur l'ensemble des lois mosaïques, la priorité des quatre

(1) Voy. les *Sources du Pentateuque*, t. I, IIIe partie, chap. 4.

(2) Voy. Kaiser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, 1874, p. 4.

premiers livres sur le Deutéronome ne peut plus être contestée, et le problème historique des sources du Pentateuque est enfermé dans les temps qui précédèrent le règne de Josias.

Cet argument était fort goûté par les défenseurs de l'antiquité des livres mosaïques. On aimait à se représenter le Pentateuque existant, sous sa forme actuelle, sept cents ans avant Jésus-Christ. Malheureusement, le Deutéronome, qui était censé garantir cette existence, n'avait pas été l'objet d'études aussi approfondies que les autres livres du recueil. Presque tous les travaux, depuis un siècle, avaient porté sur la Genèse, où la trame des récits primitifs était plus facile à retrouver; d'autres s'étaient occupés de la législation des livres du milieu. La question du Deutéronome n'avait jamais été tirée au clair. C'était une chose entendue que ce cinquième livre, qui clôture le Pentateuque, en est aussi la conclusion.

Cependant, l'étonnante affirmation de v. Bohlen, Vatke et George, touchant la priorité du Deutéronome, n'avait point passé tout à fait inaperçue.

L'œuvre du Deutéronomiste serait-elle à ce point indépendante du reste du recueil, que l'on puisse admettre, s'il était nécessaire, qu'elle a précédé le recueil lui-même?

Un jeune théologien, alors vicaire à Durlach, fit de cette question l'objet de sa thèse de licence. Il reconnut que le Deutéronome, par l'expression « cette Loi, » désigne exclusivement la législation donnée

sur terre moabite, soit la collection Deut., IV-XXVII. Du même coup, il démontrait l'indépendance du cinquième livre du Pentateuque par rapport aux quatre premiers. Cette thèse latine fut si remarquée, qu'Edouard Riehm dut en donner une édition allemande, en 1854, sous ce titre : *La législation promulguée par Moïse dans le pays de Moab.* On peut faire dater, de l'apparition de cet ouvrage, l'avènement de la critique historique du Pentateuque.

Notre intention n'est pas, dans le présent volume, de raconter l'histoire de la critique historique du Pentateuque. Toute contemporaine, elle est suffisamment connue des hommes versés dans la matière, et ce serait mal prendre son temps que d'imposer aux autres lecteurs l'ennui de se débrouiller dans des questions d'écoles.

Nous irons donc tout droit à la chose elle-même, et, dans le labyrinthe où nous introduit le problème historique du Pentateuque, nous prendrons le Deutéronome pour fil d'Ariane.

L'aperçu historique que nous avons donné dans le premier volume des *Sources du Pentateuque*, finissait avec ces mots : « Sur le terrain de la critique littéraire, la paix est signée. »

Depuis lors, un ouvrage important d'Edouard Riehm, publié par les soins de M. Alexandre Brandt (1), est venu confirmer nos conclusions. Le regretté professeur de Halle constate, en effet, dans son *Introduction*, qu'auprès des divergences graves qui font du problème historique du Pentateuque une des questions les plus actuelles et les plus controversées, il est cependant des résultats définitivement acquis à la science, et qui offrent aux recherches ultérieures un point de départ fixe et généralement reconnu.

Ces résultats peuvent être ramenés à trois : 1° l'existence, désormais établie, de quatre sources dans le Pentateuque : le premier Elohiste ou Code sacerdotal, le second Elohiste, le Jéhoviste et le Deutéronome; 2° l'admission du fait que chacune de ces sources, avant d'entrer dans la composition de nos livres bibliques, a existé à l'état d'écrit indépendant; 3° l'unanimité des savants touchant la manière dont il faut reconstruire, au moins dans leurs gran-

(1) *Einleitung i. d. Alte Testament*, par Eduard Riehm, publié par Alex. Brandt. Halle, 1889, 1890; 2 forts vol., cf. p. 163.

des lignes, les quatre sources que nous avons indiquées.

Il est donc vrai de dire que, sur le terrain de la critique littéraire, la paix est signée. Mais tout n'est pas de le dire, il faut le montrer.

Les récits que nous avons publiés à la fin de notre premier volume, ont donné quelque idée du résultat obtenu par la critique littéraire. Un tableau complet des sources reconstituées permettra au lecteur de recourir aux textes, et de connaître exactement les clauses du traité qui a mis les savants d'accord.

Nous donnons ici la composition des sources du Pentateuque, telle qu'elle nous a paru ressortir de l'étude des documents eux-mêmes et des principaux ouvrages publiés sur la question. Les divergences les plus importantes, que nous mettons en note, confirment à leur manière l'unanimité des exégètes sur les parties fondamentales.

LE SECOND ÉLOHISTE

Genèse : XX, 1-17 (1); XXI, 1* 6-34; XXII, 1-14* (2); XXVII, 18-27*; XXVIII, 10-12*, 17-22*; XXIX, 1-25*, 27-31*; XXX, 1-8*, 17-24* (3); XXXI, 2, 4-17, 19-45, 47*,

(1) Schrader avait pensé retrouver des fragments de son narrateur théocratique (E) dans les chap. IV, VI, X, XII, XIII, XIV de la Genèse. Son hypothèse n'a pas été adoptée.

(2) Wellh., XXV, 24-26; Dillm., XXV, 25*, 27*; XXVI, 1*, 2*, 6.

(3) Wellh., 32-34.

51-55 ; XXXII, 1-2, 14^b-22 (1) ; XXXIII, 4*-5, 10-11, 18-20* ; XXXV, 1-8*, 16-21 ; XXXVII, 3-18*, 21-25*, 28-36* ; XXXIX, 6-23* (2) ; XL, 1-5*, 6-23 ; XLI (3), sauf v. 46 ; XLII, 1-10*, 11-26, 29-37 ; XLIII, 14 ? 23 ? ; XLV, 1-16*, 17-27 ; XLVI, 1-6* ; XLVIII, 1-2*, 8-22 presque entièrement ; XLIX, 33* ; L, 1-11, 14-26 (4).

Exode : I, 6, 11-12, 15-21 ; II, 1-10, 11-12*, 15*, 18*? ; III, 1-10*, 11-15, 18-22 (5) ; IV, 10-16, 27-28 (6) ; V* (7) ; VII*? (8) ; IX (9), 22-24*, 31-33*, 35* ; X, 3-13*, 20-27* (10) ; XI, 1-3 ; XII, 29-39* (11) ; XIII, 17-19 ; XIV* (12) ; XV, 1-19 (13), 22-27* (14) ; XVI, 4-6*, 14-16*, 18^b-21*, 27-30*, 35,

(1) Dillm., XXXII, 1-3, 4*, 14^b-22, 24-32.

(2) Dillm., XXXIX, 4*, 6, 21*.

(3) Schrader, Dillm., XL*.

(4) Wellh., L, 15-26 ; Dillm., 1-3?, 15-26 ; Schrader, 14-26.

(5) Wellh., 18-22 à JE, plutôt J.

(6) Dillm. et Ad. Jülicher (*D. Quellen*, *v. Ex.*, *I-VII*, 7. Halle, 1880) ; IV, 17, 18, 20^b ; Dillm. ajoute 21, 29^b, 31^a ; Wellh., IV, 10-17, 19, 21-23.

(7) Jülicher, V, 1, 2, 5.

(8) Dillm., VII, 15, 16, 17^b, 20^b, 21^a, 23*, 24 ; Jül., 17*, 18, 20* 21, 24, 25^a ; Wellh. donne à J ce qui n'appartient pas à C.

(9) Dillm. et Jül. attribuent à E de courts fragments du ch. VIII.

(10) Dillm., 8-15*, 26-27 ; Jül. ajoute 28-29.

(11) Jülicher, 22, 35-38.

(12) La division des sources est si difficile dans le chap. XIV, surtout dans la distinction de J et E, que les résultats des divers critiques (Nöldeke, d'après Knobel ; Wellh., Dillm., etc.) ne concordent que très insuffisamment.

(13) D'après Wellh. l'allusion du v. 17 interdit d'attribuer le cantique à JE. Ou bien il a été introduit après coup par 1R, ou bien la fin en a été retouchée.

(14) Nöldeke, 27 à C.

fin (1); XVII*; XVIII, à part quelques gloses au début; XIX, 2-19* (2); XX, 1-20; XXIV, 3-14* (3); XXXII; XXXIII, 2-11.

Nombres : X, 30-36, surtout 33; XI, 1-3 (Tabeérah), 4-18* (4), 30-35; XII, 1-8*, 15*? (5); XIII, 17-33*; XIV, 1-3*, 23-25*, 30-33, 39-45*; XVI, 1-5*, 15* (6); 25-34* (7); XXII, 1?, 2-5*, 6-17, 18-21*, 36-41* (8); XXIV* (9); XXV, 1-5*; XXXII, 1-14*, 20-23*, 34-42* (10).

Deutéronome : XXXI, 14-23*; XXXII, 1-44 (?); XXXIII (11); XXXIV, 1b-7*, 10-12* (12).

(1) Dillm. ne donne rien à E dans le ch. XVI.

(2) Wellh., XIX, 2-19, retravaillés par 1R.

(3) Wellh., 1-2, 9-11, additions postérieures; 3-8 plutôt à J.

(4) Dillm,, 7-9, 10b.

(5) Dillm., 1, 2*, 3a, 5*, 9-15 en grande partie.

(6) Dillm., 12-15*.

(7) Dillm., XX, 1-11*; Nöldeke, XXI, 5-9; Dillm., XXI, 4-9, 12-18, 21-24; Kittel, XXI, 11-31.

(8) Dillm., 36-41; XXIII, 1-26, 27-30*?

(9) Dillm., XXIV, 25?

(10) Dillm., XXXII, 2a 3, 16 et suiv., 20-23* 24, 34-38, peut-être 39, 41 et suiv.

(11) Voy. pour Deut., XXXI, XXXII et XXXIII, ci-après p. 51 et suiv.

(12) La division des sources est poursuivie par la plupart des critiques jusqu'à la fin de Josué, et l'on aime aujourd'hui à laisser de côté le nom de Pentateuque, pour ne plus parler que de l'*Hexateuque*, comme si le premier ouvrage de notre recueil sacré se composait, en réalité, des six premiers livres de la Bible. Cette manière de voir, que les études exégétiques de Wellhausen (*Composition des Hexateuchs*) ont beaucoup contribué à répandre, nous paraît être le résultat de solutions prématurées. Ayant quelques raisons de penser que les sources de l'Hexateuque, en tant qu'œuvres d'histoire, prolongent pour la plupart leurs lignes au

LE JÉHOVISTE

Genèse : II, 4-III, 24 ; IV, V, 29 ; VI, 1-8; VII, 1-5, 7-9, 10, 12, 16^b, 17^b, 22, 23 ; VIII, 2^b, 3^a, 6-12, 20-22; IX, 18-27 ; X, 8-12, 18^b, 21, 25 (1) ; XI, 1-9, 29-30 ? ; XII, $1\text{-}4^a$, 6-20 (2); XIII, 1-5, $7\text{-}11^a$, 13-18 ; XV (3) ; XVI, 1-2, 4-14 ; XVIII, 1-XIX, 28, 30-38; XXI, 1^a, 32-34 (4); XXII, 14-18, 20-24 (5); XXIV ; XXV, 1-6, 18^a, 21-23, 27-34 ; XXVI, 1-33; XXVII* ; XXVIII, 10, 13-16, 19*, 21* ; XXIX* (6);

delà de Josué, et réservent encore à la critique de nombreux problèmes, nous avons estimé qu'il valait mieux, pour ne pas surcharger le présent ouvrage, nous en tenir strictement aux sources du *Pentateuque*, envisagé comme l'œuvre législative et le code sacré des Hébreux. Le Pentateuque, livre de la *Thorah* mosaïque, forme bien un tout à part; c'est ce tout que nous nous sommes donné la tâche d'examiner. Si le livre de Josué nous avait paru fournir des lumières spéciales sur les points qui sont ici traités, et notamment sur la question de date, il va sans dire que nous l'aurions mis directement en cause; mais la divergence des vues émises sur son compte montre assez que tel n'est point le cas, tandis qu'un examen approfondi des livres mosaïques, en permettant d'esquisser à grands traits l'histoire de la littérature et de la religion d'Israël, servira tout naturellement d'introduction à l'étude de Josué et des livres historiques qui le suivent.

(1) Dillm., X, 8, 10-12, 13-19, 21, 25-30.

(2) D'après Wellh., 10-20 sont une addition postérieure à J, avant sa réunion avec E.

(3) Schrader attribue XV à J; Dillm. XV* à J ; Wellh. ne se prononce pas.

(4) Wellh. donne tout ce chap. à E, sauf trois versets. Dillm. attribue à J : 1^a, 2^a, 7, 32-34.

(5) Wellh. attribue 14-18 à 1R, et 20-24 à E.

(6) Schrader attribue XXIX dans sa totalité à J.

XXX* (1); XXXI, 1, 3, 46, 48-50; XXXII, 3-13, 22-32 (2); XXXIII* (3); XXXIV*; XXXV, 22 (4); XXXVII, 19-20, 25b-27, 28b (5); XXXVIII (6), XXXIX* (7); XL, 1, 3b, 5b; XLII, 4*, 6*, 27-28, 38 (8); XLIII, sauf 14 et 23?; XLIV, XLV*; XLVI, 28-34 (9); XLVII, 1-5, 6b, 12-27? (10), 29-30 (11); XLIX, 1-28; L*? (12).

Exode, I, 8-10, 22 (13); II, 11-14*, 15c-22* (14); III*; IV, 1-9, 10-31*; V* (Dillmann); VII, 14-18, 20*, 21*, 23-29; VIII, 4-11a; 16-19, 21-28; IX, 1-7, 13-35*; X, 1-20*, 28-29; XI, 4-8; XII, 29-33, 42 (15); XIII, 21-22; XIV, 5-7, 10*-14,

(1) Schrader le donne tout à J.

(2) Dillm., 4-14a, 23; Schrader, 10-13, 33?

(3) Schrader : XXXIII, 20. Wellh. donne le chap. à JE, et se contredit dans la distribution des derniers versets.

(4) Wellh., XXXVI, 31-39. Dillm., XXXVI, 2, 10, 13, 16-18, 20-28?

(5) Dillm., Schrader, Wellh., 31-35*, aussi à J.

(6) Wellh. ne se prononce pas sur la provenance de XXXVIII qui, d'après lui, sort du cadre historique.

(7) Schrader, XXXIX à J.

(8) Les traces de J en XL-XLII sont très difficiles à dégager. D'après Wellh., la masse du récit appartient à E; d'après Dillm., plutôt à J.

(9) Wellh., 1-4, 28-34.

(10) Schrader, 1-6, 11*, 27*. Wellh. ne se prononce pas sur l'origine de 13-26. Dillm. : 1-5a, 6b, 12-26, 27*.

(11) Dillm. et Schrader donnent quelques fragments de XLVIII à J, mais ne s'accordent pas.

(12) Wellh. attribue à J : 1-11 et 14. Schrader : 1-11 et 14-26 remaniés par J.

(13) Dillm. ne donne rien à J dans I. Wellh. ajoute 6.

(14) Dillm., 15-22.

(15) Wellh., Dillm., 29-42*.

19^b, 20*, 21^b, 24-25, 27*, 30-31 ; XV, 22-26* (1); XVI, 4-6*, 14-16*, 18^b-21*, 27-30*, 35* (2); XVII* (3); XIX, 20-25 (4); XX, 22-26; XXI-XXIII (5); XXIV, 3-8* (6); XXXIII, 1, 12-23 (7); XXXIV*? (8).

Nombres : X, 29-36* (9); XI* (10); XII*; XIII, 17-20*, 22, 27-33*; XIV, 8-9*, 11-24 (11); XVI, 1^b, 2-4*, 12-14, 15^b, 25-34*; XX, 1-21* (12); XXI, 1-3, 4*-9, 21-31 (13); XXII, 2-5*, 18-21*, 22-34, 37, 40*; XXIII, 1-26 (14); XXV, 1-5* (15); XXXII, 5-13* (16), 20-23*, 25-27, 34-42* (17).

(1) Nöldeke, 22-33 à C.

(2) Nöldeke, XVI à C.

(3) Dillm., 2, 7. Nöldeke, XVII à C.

(4) Dillm., 3-18*. Wellh., 23, raccord de 1R.

(5) Dillmann et Kuenen donnent, non sans y mettre des précautions, XX, 21-XXIII, 33 à E. M. Bruston donne à J XXIII, 10-12, 14-33.

(6) Dillm., 1 et suiv., 9 et suiv., 11*, 12*, 18^b.

(7) Dillm. attribue à J le récit du veau d'or XXXII et XXXIII, 1-5*. Wellh. voit dans XXXIII, 12-23 un remaniement de 1R.

(8) Dillm., 11-26, extrait de XX, 23-XXIII, 19. Kuenen attribue les dix paroles à J, mais en reconnaissant que la preuve en est difficile à faire.

(9) Dillm., 33^b, 35-36.

(10) Dillm., 4-6, 10*, 11-29.

(11) Dillm., 1^b, 2*, 3 et suiv. (?), 8 et suiv., 28 (?), 30.

(12) Les avis sont très partagés; la majorité des critiques donne à E et à C plus qu'à J, dans ce chapitre. Voy. Kuenen, *HKE*, p. 97, 148. Kuenen et Meyer donnent 4*-9 à E; Kuenen, 21-31 à E.

(13) Dillm., 1-3, 18^b, 20, 25-32.

(14) Schrader, Kuenen, Dillm., (après Knobel) font la part très grande à E dans les récits XXII-XXIV. Dillm., XXIII, 1-26 à E.

(15) Dillm., XXIV, 1-18 à J.

(16) Pour Wellh., la source de XXXII, 1-15 n'est pas J, et occupe une position intermédiaire entre J et C.

(17) Dillm., 33, 52-56*.

DEUTÉRONOME : XXXIV, 1^b-7* (1), 10-12* (2).

LE CODE SACERDOTAL

GENÈSE : I-II, 4^a; V sauf 29 ; VI, 9-22 ; VII, 6, 11, 13-16^a, 18-21, 24 ; VIII, 1-2^a, 3^b-5, 13^a, 14-19 ; IX, 1-17, 28-29 ; X, 1-7, 20, 22-24, 31-32 ; XI, 10-26, 27-28, 31-32 ; XII, 4^b-5 ; XIII, 6, 11^b-12 ; XVI, 3 (3), 15-16 ; XVII ; XIX, 29 ; XXI, 2^b-5 (4) ; XXIII ; XXV, 7-11^a, 12-17, 19-20, 26^b ; XXVI, 34-35 ; XXVII, 46 (5) ; XXVIII, 1-9 ; XXIX, 24? 29 ? (6) ; XXXI, 18 (7) ; XXXV (8), 9-12, 13-15* (9), 22^b-29 ; XXXVI,

(1) Dillm., Deut., XXXI, 14-23* ; XXXII, 1-44. Les critiques attribuent généralement à E les passages concernant le cantique de Moïse.

(2) La plupart des exégètes admettent, — sans chercher d'ailleurs à préciser davantage, — que le Jéhoviste a utilisé pour son livre, non seulement la tradition orale, mais aussi des écrits antérieurs, des fragments jéhovistes, dont la présence est parfois très reconnaissable, comme par exemple dans l'épisode de la malédiction de Cham (Genèse, IX, 18-27). De là, la supposition de plusieurs rédactions jéhovistes J^1, J^2, J^3, qui nous paraît bien hasardée, et l'hypothèse d'un second Jéhoviste, défendue avec beaucoup de talent par M. Bruston, et dont nous avons déjà parlé à la fin de notre premier volume (voy. les *Sources du Pentateuque*, I, p. 225 et suiv., et, ci-après, p. 251, note 3).

(3) Dillm., 1, 3.

(4) Dillm., 1^b, 2^b-5.

(5) Dillm., rien en ch. XXVII.

(6) Dillm., XXX, 4^a, 9^b (?), 22.

(7) Dillm., XXXIII, 18 ; XXXIV, 1^a, 2^a, 4, 6, 8-10, 15-17, 20-24, versets auxquels Wellh. attribue une origine indéterminée et que Kuenen ne donne pas à C.

(8) Dillm., 6^a.

(9) Ilgen et Dillmann attribuent 16* et 19* à C.

2-8* (1), 40-43 (2); XXXVII, 1, 2*; XLI, 45b, 46; XLVI, 6-27 (3); XLVII, 5b, 6a, 7-11, 27*, 28; XLVIII, 3-7; XLIX (4), 28b, 29-33; L, 12-13, 26.

Exode : I, 1-5, 7*, 13-14*; II, 23b-25; VI, 2-7, 13 (5), 19-20*, 21b-23 (6); VIII, 1-3, 11*, 12-15; IX, 8-12; XI, 9-10; XII, 1-20, 28, 37a, 40-41, 43-51; XIII, 1-2, 20; XIV, 1-4, 8-10*, 15-18*, 21*, 22-23, 26-27*, 28*-29 (7); XVI (8), 1-3, 9-13, 16b-18a, 22-26, 31-35a (9); XVII, 1; XIX, 1-2a; XXIV, 15-18; XXV-XXXI, 17 (10); XXXIV, 29-35 (11); XXXV-XL (12).

Lévitique : En entier.

(1) Wellh., seulement 6-8, parce que 1-5, 9-19 sont en contradiction avec XXVI, 34, et XXVIII, 9.

(2) Dillm., 9-19* et 29-30, 31-35a, 36-43.

(3) Kuenen, seulement 6, 7. Dillm., 6-27*.

(4) Dillm. ajoute 1a et 33*.

(5) Kayser et Wellh. tiennent VI, 13-28 pour une amplification postérieure de C (Q). Dillm. n'attribue pas à C VI, 14-18, 23-30, VII, 4-10; il lui donne, par contre, 14-15.

(6) Dillm., 21b-22.

(7) Nöldeke, 1-4, 8-10, 15-18, 21*, 22-23, 26-27*, 28-29. Wellh., 1-2, 4 fin, 8b-9*, 10*, 15*, 28 (??).

(8) Nöldeke, XV, 22-23, 27.

(9) Dillm., XVI, 1, 2-3, 6-7*, 8-14, 15b, 16-18, 22-24, 31-34, 35, ôtés de leur place naturelle, après XIX, 1. Kuenen tient ce chap. pour une œuvre entièrement remaniée et complétée postérieurement.

(10) Dillm. signale dans cette péricope de nombreuses interversions.

(11) Kuenen reconnaît que ce fragment a de grandes ressemblances avec C, mais ne l'attribue pas à ce document.

(12) Il est difficile de suivre Dillm. dans les essais de réorganisation qu'il tente, à l'aide des fragments élohistes de la fin de l'Exode, du Lévitique et des Nombres.

Nombres : I, 1-X, 28; XIII, 1-17^{a}, 21, 25-26*, 32*; XIV, 1^{a}, 2^{a}, 5-7, 10, 26-27, 28-29*, 34-38; XV ? (1); XVI, 1-2*, 8-11 (2), 16-22, 35 (3); XVII-XX, 1^{a}, 2-3^{b}, 6, 12, 13* ?, 22-29 (4); XXI, 4^{a}, 10-11 (5); XXV, 6-XXXI; XXXII, 16-19*, 24, 28-33 (6); XXXIII, 1-49, 50-56 (7); XXXIV-XXXVI.

Deutéronome, XXXIV, 1^{a}, 7^{a}, 8-9 ; XXXII, 48-52.

Telles sont, dans le détail des fragments qui leur appartiennent, les trois sources qui entrent, avec le Deutéronome, dans la composition des livres mosaïques.

On nous dira peut-être : « Que nous font tous ces chiffres? Qui nous dit que leur groupement n'est pas arbitraire? Montrez-nous donc ces sources du Pentateuque dont vous nous parlez, et pour les faire sortir d'une abstraction qui nous oblige de jurer *in verba magistri*, faites-nous voir si les ouvrages que ressuscitent vos textes rapprochés, ont une individualité propre, une physionomie qui permette de croire à leur réalité. »

(1) Dillm., XV, 32-36 (?); comp., pour la facture et la situation, l'épisode Lév., XXIV, 10-14 et 23 (Wellh.). Pour Wellh., le chapitre XV appartient au compilateur du code Sinaïtique.

(2) Dillm., 3^{x}, 4^{x}, 5-7 en grande partie.

(3) Dillm., 18-24^{a}, 35.

(4) Dillm., 2, 3^{b}, 6-7, 8*, 10^{a}, 12*, 13*, 22-29.

(5) Kayser et Dillm., XXII, 1.

(6) Dillm., XXXII, 1^{a}, 2^{b}, 4^{a}, 20-22*, 28-30, 18-19 (40 ?)

(7) 50-56, morceau étranger à C (Q), mais introduit par son auteur, auquel appartiennent les versets 50, 51 et 54 (Wellh.).

Nous allons essayer de répondre à ces désirs, par une caractéristique générale des sources du Pentateuque.

Dans une première étude, intitulée l'*Ecrit prophétique*, nous traiterons de deux sources intimement liées entre elles : le second Elohiste et le Jéhoviste.

Nous examinerons ensuite le *Code sacerdotal*, ou premier Elohiste, si diversement apprécié par la critique moderne.

Enfin, nous consacrerons au *Deutéronome* une étude d'autant plus étendue, que cet ouvrage, assez indépendant des trois autres, ne rentrait pas directement dans le cadre de notre premier volume.

Peut-être trouvera-t-on que notre recherche du Deutéronome primitif n'est pas sans quelque minutie, et que les hypothèses qui l'accompagnent, justifient trop bien leur nom d'hypothèses. Aux hommes auxquels la littérature du sujet est familière, nous répondrons, dès maintenant, que l'étude à laquelle les paragraphes 4 et 5 sont consacrés, propose des solutions dont les difficultés et les lacunes ne nous ont point échappé. Ces solutions, d'une importance d'ailleurs secondaire, sont présentées à titre d'essai sur une question qui n'est point encore résolue.

Au lecteur qui ne demande à ce livre qu'un peu de lumière sur un obscur problème d'histoire, nous dirons tout simplement qu'il peut sauter sans scrupules les pages 44 à 114, pourvu qu'il veuille bien se

souvenir que les critiques du Pentateuque envisagent généralement Deut., IV, 44-XXVI, XXVII, 9, 10 et XXVIII, comme les portions constitutives du Deutéronome primitif, et qu'en cela, ils nous paraissent avoir raison.

Montauban, novembre 1891.

INDEX

DES ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

HWB........ *Handwœrterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser*, publié par Edouard Riehm. Leipzig, 1884.

NDJ........ *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua.* Nouvelle édition, de A. Dillmann, 1886.

HKE........ *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Onden Verbonds*, I, 1, par A. Kuenen. Édition allemande de Th. Weber. Leipzig, 1885-86.

GHS........ *Geschichte der heiligen Schriften des A. T.*, par Ed. Reuss, 1881.

HL.......... *L'Histoire Sainte et la Loi*, par Ed. Reuss, dans sa *Bible*, 3e partie, 1879.

GI.......... *Prolegomena zur Geschichte Israels*, par J. Wellhausen, 1883.

GB.......... *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, par C.-A. Graf, 1866.

SV.......... *Skizzen und Vorarbeiten*, par J. Wellhausen, 2e cahier, 1885.

RTP........ *Revue de théologie et de philosophie*, publiée à Lausanne, par MM. J.-F. Astié et H. Vuilleumier.

SK.......... *Theologische Studien und Kritiken.*

GMM........ *Die Gesetzgebung Mosis in Lande Moab*, par Ed. Riehm, 1854.

On se souvient que la lettre C désigne le *Code sacerdotal* ou premier Elohiste; que la lettre J désigne les portions jéhovistes, et la

lettre E le second Elohiste. Par JE on doit entendre l'*Ecrit prophétique*, et par D, le *Deutéronome primitif.* 1R (premier rédacteur) désigne l'écrivain qui a composé l'*Ecrit prophétique* en combinant J et E. Le mot *Tétrateuque* est employé pour désigner les quatre premiers livres du Pentateuque.

Les versets ou fragments marqués d'un astérisque (*) n'appartiennent pas complètement, sous leur forme actuelle, au document reconstitué.

LES SOURCES

DU

PENTATEUQUE

II

LE PROBLÈME HISTORIQUE

PREMIÈRE PARTIE

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE DES SOURCES DU PENTATEUQUE

L'ÉCRIT PROPHÉTIQUE

Nous réunissons sous ce titre deux ouvrages dont l'étroite parenté ne fait de doute pour personne : le second Elohiste et le Jéhoviste.

I

LE SECOND ÉLOHISTE.

Le second Elohiste, ainsi appelé, non parce qu'il est le second en date, mais parce qu'il est le second en importance et qu'il a été découvert en dernier lieu, est, parmi les documents qui entrent dans la composition du Pentateuque, celui qui y occupe le moins de place. Longtemps confondu avec le premier Elohiste, il apparaît sans introduction ni préambule, au commencement de l'histoire des patriarches. Les tâ-

tonnements de la critique montrent assez combien il est difficile de marquer l'endroit précis où le rédacteur de nos textes actuels le cite pour la première fois. Si l'on essaie de mettre bout à bout les fragments qui lui ont été attribués, on n'aura pas de peine à se convaincre que cet ouvrage ne nous a été conservé que par lambeaux et d'une façon tout à fait défectueuse.

Le second Elohiste introduit Abraham sur la scène sans nous dire qui il est, ni d'où il vient. Par contre, l'histoire d'Isaac, de Jacob, de Joseph, est racontée par lui en termes qui l'élèvent, du premier coup, à la hauteur des plus grands écrivains. C'est à lui qu'appartient le touchant épisode de Moïse déposé par sa mère dans les roseaux du Nil et recueilli par la fille de Pharaon. C'est lui qui nous montre le futur législateur débattant avec Dieu les conditions de son apostolat; qui raconte le séjour de Jéthro dans le camp d'Israël, et qui nous peint Moïse, à la vue du veau d'or, brisant les tables de pierre au pied du Sinaï. Son récit du séjour au désert n'est parvenu jusqu'à nous que dans de courts fragments, parmi lesquels il faut citer les murmures de Marie et d'Aaron, la révolte de Dathan et Abiram et l'histoire de Balaam. Mieux conservé dans les derniers récits du Pentateuque que dans les premiers, nous le retrouvons à la fin du Deutéronome avec le cantique de Moïse, sa bénédiction et sa mort.

Malgré les mutilations qu'il a subies, ce document a gardé une physionomie assez originale pour qu'il nous soit possible d'en fixer les traits principaux.

Pris en lui-même, le second Elohiste ne cherche pas les vues d'ensemble, ne traite pas les idées générales; mais il excelle à conter l'anecdote, à animer les personnages qu'il fait revivre devant nous. On dirait que, plus qu'aucun autre, il a vécu dans l'intimité de ses héros, et que nul ne s'est plu comme lui à chercher des couleurs pour peindre leurs sentiments. La conversation d'Abraham et de son fils en route pour l'holocauste, Joseph reconnu par ses frères, Moïse sauvé par l'indomptable amour de sa mère : autant de récits dont la fraîcheur exquise et le charme attendri révèlent les qualités maîtresses du conteur d'Orient. Le premier Elohiste n'aura pas l'âme aussi sensible, ni la palette chargée d'aussi délicates couleurs; il ne verra pas son monde d'aussi près, mais son œuvre, plus monotone dans le détail, aura peut-être, comme ensemble, plus d'ampleur et de majesté.

Il ne semble pas que le second Elohiste ait eu d'autre intention dans son livre, que de fixer la tradition telle qu'elle courait de son temps, et de la rendre fidèlement, sous la forme la plus attrayante. Le Jéhoviste est ému d'une grande idée qui domine son œuvre et relie tous ses récits; le premier Elohiste a son plan, auquel il fait servir jusqu'à ses chronologies; notre écrivain, comme les conteurs arabes, comme les rapsodes grecs, raconte pour raconter; il célèbre l'histoire de son peuple et glorifie la providence du Dieu qui le conduit.

On sent que le second Elohiste parle de bonne source. Les échappées qu'il ouvre sur l'histoire de

l'antiquité donnent à ses récits un tour original et vraiment archaïque (1). Il fait volontiers mention du culte idolâtre des ancêtres et nous renseigne sur l'origine araméenne des *Theraphîm* (2). Son livre renferme en outre une foule d'indications rapportant les traditions locales et les souvenirs rattachés aux lieux vénérables qui furent consacrés par les grandes dates du passé. Ainsi, nous lui devons la tradition sur Beer-Schéba, l'holocauste de Morijah (3), le *matsébah* de Béthel (4), le champ des fils d'Hamor et l'autel El-Elohé-Israël (5). C'est encore lui qui nous parle du térébinthe de Sichem (6), de la rencontre des fils de Jacob à Dothan (7), des pierres du Jourdain (8), de Guilgal, et de l'autel du mont Ebal (9); enfin c'est par lui que nous connaissons les tombeaux de Déborah et de Rachel (10), de Joseph (11), de Josué et d'Eléazar (12); le *matsébah*

(1) Il n'est pas rare de rencontrer chez lui des détails ou des paroles qui portent le cachet d'une haute antiquité. Voy. Gen., XV, 2; XX, 16; XXXI, 42, 53; Ex., III, 6; XVIII, 4 (comp. XV, 2); XVII, 16, etc.

(2) Gen., XXXI, 19 et suiv.; XXXV, 2 et suiv.

(3) Gen., XXI, 31, etc.; XXII.

(4) Gen., XXVIII, 18, etc.

(5) Gen., XXXIII, 19, 20.

(6) Gen., XXXV, 4; comp. Jos., XXIV, 26.

(7) Gen., XXXVII, 17.

(8) Jos., IV, 9.

(9) Jos., V, 3; Jos., VIII, 30; comp. Deut., XXVII, 5 et suiv.

(10) Gen., XXXV, 8, 19 et suiv.

(11) Exode, XIII, 19, etc.

(12) Jos., XXIV, 30, 33.

de Galaad, et l'autel de Rephîdîm en Horeb (1).

Cette façon de collationner dans son livre tous les endroits auxquels la mémoire du peuple accorde quelque importance, et d'en faire ressortir avec soin le caractère religieux, constitue déjà une grande originalité. Mais ce qui achève de donner au second Elohiste un cachet tout particulier, c'est le point de vue auquel il se place dans le choix et la mise en œuvre de ses matériaux. Presque toutes les traditions locales qu'il rapporte se rattachent à des localités du royaume du Nord. Son intention serait d'exalter Israël au détriment de Juda, qu'il ne s'y prendrait pas d'une autre manière. Dans l'histoire de Joseph, c'est Ruben et non plus Juda, qui est le chef et le conseiller de ses frères (2). Joseph est pour le second Elohiste le héros par excellence de l'histoire antémosaïque, de même que Rachel est l'épouse favorite du patriarche Jacob (3). C'est lui qui nous raconte comment les fils de Joseph eurent le privilège d'une bénédiction spéciale, et comment Ephraïm, le plus jeune, fut préféré à son aîné (4). Béthel est à ses yeux le sanctuaire central des Hébreux, celui où tout descendant de Jacob est tenu de payer la dîme (5). Sichem est la vraie métropole, et la mon-

(1) Gen., XXXI, 52; Exode, XVII, 15.

(2) Gen., XXXVII, 21, 22, 29 et suiv.; XLII, 22, 37 et suiv.

(3) Alors que, d'après la tradition sacerdotale, c'est Léa, la mère de Juda, qui, seule, prend place dans le tombeau des patriarches (Gen., XLIX, 31).

(4) Voy. Gen., XLVIII, 8 et suiv.

(5) Gen., XXVIII, 19. 22.

tagne d'Ephraïm la vraie patrie des Israélites sortis d'Egypte, car c'est là qu'ont été recueillis les os de Joseph et de Josué (1). La région déserte du Nedjeb joue aussi un certain rôle dans les récits du second Elohiste, mais le pays de Juda est à peine mentionné, et cette lacune est trop sensible pour pouvoir être involontaire. Le Jéhoviste, moins au courant des traditions locales auxquelles il ne paraît pas attacher la même portée, donne aux souvenirs de Juda une place considérable ; aussi ressort-il avec évidence de la comparaison des deux ouvrages que leurs auteurs ont appartenu à des milieux tout à fait différents.

En religion, le second Elohiste se montre strict et bien informé. Il connaît et rapporte les origines du jahvéisme (2), que le Jéhoviste paraît considérer comme ayant existé de tous temps. Bien que son culte soit encore rudimentaire et ne connaisse point de centralisation, les *Theraphîm*, les divinités païennes et les formes idolâtres en sont soigneusement bannies. Le Décalogue, qui est la pierre angulaire de toute la législation mosaïque, nous a été conservé dans son livre (3). Enfin, bien qu'il soit plus enclin que le Jéhoviste à voir partout l'intervention surna-

(1) Comp. Gen., L, 25, et Jos., XXIV, 30, 32 ; voy. aussi Gen., XXXIII, 19 et suiv.; XXXV, 4 ; XLVIII, 22, etc.

(2) Voy. Exode, III, 13 et suiv.

(3) Exode, XX. — Il est intéressant de noter, à ce sujet, que les deux documents qui rapportent le Décalogue, — le second Elohiste et le Deutéronome, — donnent à la montagne où la Loi fut promulguée le nom d'Horeb, tandis que les autres documents la désignent sous le nom de Sinaï.

turelle de Dieu, les anges et les visions remplacent chez lui les apparitions de la divinité sous forme humaine, qui sont l'un des traits caractéristiques du document dont nous allons nous occuper.

II

LE JÉHOVISTE.

Le livre du Jéhoviste, plus complet et mieux conservé que celui du second Elohiste, raconte non seulement l'histoire d'Israël, mais celle de l'humanité. Il commence avec la création et se poursuit à travers tout le Pentateuque jusqu'à la mort de Moïse, qu'il raconte dans le dernier chapitre du Deutéronome.

Contrairement à ce que nous disions au sujet du second Elohiste, on pourrait, en mettant bout à bout les fragments du Jéhoviste, constituer un livre, sinon exempt d'obscurités et de lacunes, du moins parfaitement intelligible et suivi.

L'ouvrage du Jéhoviste s'ouvre avec la création : « Lorsque Jéhovah [Elohîm (1)] fit une terre et des cieux. » Il raconte comment l'Eternel, après avoir formé l'homme de la poussière de la terre, enrichit de ses plus beaux dons le berceau de l'humanité.

(1) *Elohîm* après *Jéhovah* (Gen., II, 5-III, 24) est une addition du compilateur. Cette association inusitée s'explique par le désir que dut éprouver celui-ci de ménager une transition entre le premier récit *élohiste* et le début de la source où le nom de *Jéhovah* serait seul employé.

Comment le premier couple humain, déchu de son bonheur par sa désobéissance, fut chassé du paradis, condamnant ainsi sa race toute entière à gagner son pain à la sueur de son front. Caïn, meurtrier de son frère, est obligé de fuir sous la malédiction divine. Le malheur n'instruit pas les hommes. Leur corruption devient si grande que l'Eternel décide de les exterminer. Seul, Noé survit au déluge et fonde, pour la seconde fois, l'humanité fidèle. Mais sa postérité ne tarda pas à mériter de nouveaux châtiments, et la dispersion des peuples, sous les murs de Babel, emporta le dernier espoir de voir toute la famille humaine groupée autour du Créateur.

Ne pouvant régner sur l'humanité, l'Eternel décida d'élire une nation et choisit Abraham, qui, le troisième depuis la fondation du monde, fut appelé à être le père des hommes selon le cœur de Dieu. Alors commence, dans la personne des patriarches, l'éducation du peuple naissant : Isaac, Jacob, Joseph et l'émigration en Egypte, où les jeunes tribus apprirent à regretter, sous la tyrannie des Pharaons, la sainte tutelle de leur Dieu.

Quand les temps furent accomplis, l'Eternel suscita Moïse, législateur et prophète, pour délivrer les fils des patriarches et pour fonder Israël. Les plaies miraculeuses forcent la résistance du roi; la mer Rouge est franchie. Les Hébreux chantent à l'Eternel qui a fait éclater sa gloire. Mais l'épreuve commence avec les rochers du désert, et le peuple élu supporte impatiemment cette rude école. Cependant la manne fait cesser les murmures. Amalek est

vaincu par la prière de Moïse. On arrive au Sinaï; et là, au milieu des tonnerres et des éclairs qui manifestent la présence divine, l'Eternel traite alliance avec les enfants d'Israël.

Mais l'alliance n'est pas plutôt conclue que le peuple rebelle la transgresse et se révolte. Il regrette l'Egypte, il est dégoûté de la manne; il ne croit plus aux promesses de Dieu. Par deux fois, l'Eternel est obligé d'envoyer des plaies terribles, pour obtenir par la crainte une soumission qu'il demandait à la foi.

Cependant, on touche à la terre promise. Les espions envoyés par Moïse la disent découlante de lait et de miel; seulement la conquête en sera difficile, car elle est habitée par des géants! Alors le peuple pousse de grands cris; dédaigneux du secours tout-puissant de l'Eternel, il demande un chef qui le ramène en Egypte.

Ce n'est pas en Egypte mais bien dans le désert qu'Israël va retourner! L'Eternel, pour punir cette génération méchante, la condamne à mourir dans les lieux désolés, en attendant que la nation renouvelée puisse entreprendre, sous la conduite de Josué, la conquête de Canaan. Moïse lui-même, rendu solidaire des iniquités de son peuple, n'entrera point dans la terre promise; mais il est admis à en toucher le seuil et à la voir de ses yeux, du haut de la montagne, avant d'entrer dans son repos.

Le Jéhoviste raconte la mort de Moïse dans les derniers versets du Pentateuque, et notre tâche n'est pas de le suivre plus loin. On a pu remarquer — surtout

si l'on a suivi notre courte analyse à l'aide des chiffres ci-dessus indiqués — que le Jéhoviste renferme, pour ce qui concerne les livres mosaïques, presque tous les traits principaux de ce que nous avons coutume d'appeler l'Histoire Sainte. L'ouvrage du Jéhoviste est, en effet, par excellence, le livre de l'Histoire Sainte. Non seulement parce qu'il raconte avec ordre et de la façon la plus captivante, l'histoire des origines et l'histoire d'Israël jusqu'à la prise de Canaan, mais surtout parce que le but de son récit est de dégager l'idée morale et religieuse qui donne à l'histoire son véritable sens.

Sans doute, le Jéhoviste est doué d'un génie littéraire incomparable, et l'antiquité n'a produit aucune œuvre, religieuse ou profane, qui surpasse la sienne en beauté; mais ce n'est pas seulement un historien et un poète; c'est un doctrinaire, un philosophe, un prophète dont la méditation puissante, fécondée par le Saint-Esprit, a donné au monde les grands principes sur lesquels repose, comme sur des assises de granit, toute la philosophie du monothéisme. A une époque où notre vieille Europe était encore plongée dans la barbarie intellectuelle et morale, où la conscience n'était pas encore née, le Jéhoviste aborde les graves problèmes dont la pensée n'était point montée au cœur de l'homme; il les médite sans effort, les expose sous une forme si simple que les plus humbles esprits la saisissent, et leur donne une solution dont la profondeur n'a pas été égalée par la spéculation des siècles. L'origine du mal dans le monde, la nature et les conséquences du péché, le

but de l'histoire, la liberté et la solidarité, la Providence : autant de questions qui n'ont été résolues qu'une fois, dans les récits naïfs du paradis perdu, dans l'histoire de Caïn, de Noé, d'Abraham, de Moïse.

Ce qui fait le charme de ce livre des origines, c'est que l'on y retrouve, dans un contraste qui lui donne une saveur unique, l'enfance de l'esprit humain et le plus haut degré de l'inspiration prophétique. Le Dieu du Jéhoviste nous apparaît sous la forme d'un homme; il promène dans le jardin d'Eden, il cause avec Adam, Caïn, Noé. Il ferme lui-même la porte de l'arche; il se repent, s'afflige, prononce des serments; plus tard, nous le voyons encore descendre vers les patriarches et recevoir l'hospitalité d'Abraham. La terre est, à la lettre, son marchepied.

Les connaissances historiques du Jéhoviste sont aussi fort rudimentaires. Il paraît ignorer que le nom de Jéhovah n'a été révélé qu'à Moïse et place, d'une façon toute naturelle, les Philistins au temps des patriarches.

Mais pour tout ce qui touche à l'histoire religieuse de l'humanité, quelle vue profonde, et quelle sûreté!

Seul, entre tous les écrivains qui remontent aux sources de la vie humaine, le Jéhoviste se place, dès l'entrée, sur le terrain moral, et donne aux maux qui affligent notre race leur cause véritable : la chute, un abus de la liberté. L'homme, en désobéissant, est sorti du plan divin. S'il est malheureux, c'est parce qu'il a d'abord été coupable (1).

(1) Le Jéhoviste est l'historien du péché originel. Parmi les

L'histoire des Caïnites, peuplant la terre et la couvrant de leurs inventions, explique comment il se fait que la civilisation, si bienfaisante en soi, porte pourtant en elle comme la marque d'une réprobation, et ne fait si souvent qu'étendre et raffiner le crime : son origine est impure; elle s'est constituée en dehors de Dieu; elle est fille du grand exilé, du maudit.

Par le récit du déluge et de la tour de Babel, le Jéhoviste met en lumière les deux principaux facteurs de l'histoire : la liberté, qui permet au péché d'entraîner l'homme aux derniers excès de la corruption, et le miracle, c'est-à-dire la part qui revient à l'action divine dans le gouvernement des choses d'ici-bas; la puissance de Jéhovah mise tour à tour au service de sa sainteté et de son amour, exterminant les rebelles, faisant grâce à Noé, confondant l'orgueil des constructeurs de Babel.

A voir la marche des événements, il semble que le sort de l'humanité déchue soit de périr de misère loin de Dieu. Cependant Jéhovah est, avant tout, un Dieu de miséricorde, et le Jéhoviste l'a donné à entendre dès la crise fatale de l'Eden. Pour éclairer le mystère qui enveloppe les voies de la sagesse divine, il sème son discours de clartés prophétiques : Dieu a dit au serpent que la postérité de la femme lui

autres ouvrages de l'ancienne Alliance, les uns passent le péché originel entièrement sous silence, les autres, comme les prophètes, n'en parlent que par allusions. Il fallait que la vie et la mort de Jésus-Christ vinssent révéler au monde la vérité de l'enseignement jéhoviste. Saint Paul, le premier, reprendra ce dogme sévère et fondera sur lui tout le plan de la rédemption.

écraserait la tête, ce qui était annoncer, d'une façon explicite, la rédemption finale de l'humanité; après le déluge, une parole de l'Eternel assure l'humanité, désormais réconciliée, contre tout retour de la malédiction; plus tard, lors de la vocation d'Abraham, la portée universelle de l'élection d'Israël est affirmée dans ces mots : « toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Ce fait, méconnu par le premier Elohiste et puis par le judaïsme, mais que saint Paul proclamera plus tard avec force, à savoir que Dieu ne s'est choisi un peuple que pour faire de lui le dépositaire de sa révélation et pour atteindre par lui l'humanité toute entière, est encore un de ces traits qui montrent la hauteur des conceptions religieuses du Jéhoviste et le caractère si largement humain de son inspiration.

Enfin, dans l'histoire des patriarches et du peuple d'Israël au désert, le Jéhoviste revient sans cesse sur le fait que la foi est le seul moyen par lequel l'homme puisse reconnaître les bienfaits de Dieu, vivre dans sa communion et s'assurer sa faveur. Le Code sacerdotal insiste beaucoup sur les œuvres, et le second Elohiste donne au miracle, j'allais dire au prodige, une place exceptionnelle; le Jéhoviste fait de la foi la condition première et essentielle de toutes les grandes choses accomplies. Le départ d'Abraham est un acte de foi; les bénédictions dont Dieu comble le père du peuple viennent de ce que : « Abraham crut à Jéhovah qui le lui imputa à justice (1). » Au mo-

(1) Genèse, XV, 6.

ment où Moïse entreprend de délivrer Israël, ce qui fait sa force, c'est que : « le peuple crut (1); » et dans la marche au désert, les pèlerins sont partout bénis ou châtiés, suivant qu'ils ont cru ou qu'ils ont manqué de foi (2). Lorsque saint Paul, dans l'épître aux Galates, démontrera aux Juifs que « comme Abraham crut à Dieu et que cela lui fut imputé à justice, » de même « ceux-là sont fils d'Abraham qui le sont par la foi (3), » il ne fera que reprendre la thèse du Jéhoviste et en tirer les conséquences pour l'édification de l'Eglise.

Saint Paul est, en effet, parmi les écrivains bibliques, le seul qui rappelle le Jéhoviste et lui puisse être comparé pour l'envergure de la pensée et la vigueur de l'expression. Placés chacun au seuil d'une alliance, l'un résume l'ancienne, l'autre la nouvelle; et tous deux sont si bien animés du même esprit révélateur, qu'à mille ans de distance ils sont frères, et se trouvent avoir écrit les deux moitiés du même évangile. Quand saint Paul écrivait ses lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, l'histoire de Jésus-Christ n'était pas encore fixée, et cependant, le jour où ces épîtres furent lancées, on put dire : le christianisme est né, la religion chrétienne est fondée. Ainsi, lorsque le Jéhoviste, avant que les

(1) Exode, IV, 30.

(2) L'épisode du serpent d'airain est caractéristique à cet égard.

(3) Gal., III, 6-7. Le verset 6 est une citation du Jéhoviste, aux textes duquel saint Paul fait de fréquentes allusions. Voy. surtout Romains, IV et V.

prophètes eussent parlé, avant que la législation sacerdotale eût déployé ses rites, écrivit ces vérités fondamentales : la chute de l'homme, la promesse de la rédemption, la souveraineté de Dieu, l'universalité du salut, la justification par la foi, il posa les principes d'où devait sortir la religion révélée toute entière.

L'originalité du Jéhoviste ressort assez clairement des considérations qui précèdent, pour qu'il ne soit pas nécessaire de s'arrêter outre mesure aux traits particuliers qui le distinguent du second Elohiste. Nous avons déjà dit qu'il désigne Dieu par un nom différent, et qu'il ne tient aucun compte du fait que le second Elohiste relate avec soin, à savoir que l'Eternel ne s'est révélé qu'à Moïse sous le nom propre de Jéhovah. Nous avons signalé aussi la différence qui distingue nos deux auteurs dans la manière dont ils se représentent les premières relations de Dieu avec l'humanité. Le Jéhoviste fait descendre Dieu sur la terre sous forme humaine, et le met directement en rapport avec les hommes, tandis que le second Elohiste n'admet les théophanies que sous forme de songes, et présente les anges comme les intermédiaires entre l'homme et la divinité. D'autre part, le Jéhoviste est moins ami du merveilleux, et plus essentiellement moral dans sa conception de l'histoire. Il fait plus grande la part de l'homme dans la marche des événements, et, volontiers, dans son souci des causes et le besoin d'unité qui caractérise son esprit, il explique la destinée des peuples,

ou des tribus, par leur premier commencement. Pour lui, cette parole est vraie des nations comme des individus : l'enfant est le père de l'homme (1). D'une façon générale, il est plus rapproché que le second Elohiste du genre inauguré par la prophétie écrite du huitième siècle.

Il semblerait, enfin, que le point de vue auquel le Jéhoviste se place, et le milieu dans lequel il écrit, achèvent de distinguer son œuvre de celle du narrateur d'Israël. L'emploi de *Sinaï* au lieu d'*Horeb*, et du terme *Israël* pour désigner Jacob, à partir de la naissance de Benjamin, sont des indices qui n'ont pas une grande importance; mais la froideur qu'il montre pour les traditions locales d'Ephraïm, pour le mont Ebal qu'il ne nomme même pas, pour Mahanaïm où l'Elohiste place « le camp de Dieu (2), » pour Sichem et pour les *matséboth* d'Israël (3), pourrait bien avoir plus de portée; enfin, le fait qu'il exalte partout Juda, auquel, d'après lui, Jacob mourant lègue la primauté, donne de fortes raisons de croire que l'œuvre du Jéhoviste a eu le royaume du Sud pour berceau. Cette conclusion, sur laquelle nous reviendrons quand nous aurons à nous occuper de la date des sources du Pentateuque, nous paraît confirmée, d'une façon assez significative, par le fait que lorsque le Jéhoviste

(1) Voy., par exemple : Genèse, IX, 22 et suiv.; XVI, 12 ; XIX, 31 et suiv.; XXV, 25 et suiv.; XXIV, 25 et suiv.; XXXV, 22, à rapprocher de XLIX, 3 et 4.

(2) Voy. l'explication toute naturelle de Mahanaïm (deux camps) dans J, Exode, XXXII, 10.

(3) Les cippes, fréquents chez E, ne se retrouvent pas chez J.

parle des peuples étrangers, ce sont toujours ceux du Sud qu'il mentionne : les Philistins, Edom, Moab, Ammon, c'est-à-dire, précisément, les peuples auxquels Juda avait affaire.

III

COMPOSITION DE L'ÉCRIT PROPHÉTIQUE.

Les deux ouvrages dont nous venons de faire ressortir, autant qu'il est en nous, la physionomie propre et l'originalité, ont, au milieu des traits qui les distinguent, un trait commun : le style. On a beau dresser leurs vocabulaires respectifs, remplir des listes de leurs expressions personnelles, et chercher dans l'hypothèse des rédactions successives une bonne raison pour mettre des siècles entre eux, on n'empêchera pas qu'ils aient écrit, chacun à sa manière, la langue d'une même époque.

Le fait qu'ils traitent le même sujet dans le même style, rendait ces deux écrits éminemment propres à être réunis ensemble par un historien postérieur, dont le but serait de les compléter l'un par l'autre, et de faire une œuvre homogène en fondant les deux traditions. Dans les temps reculés dont nous parlons, l'absence de bibliothèque, la rareté des manuscrits, l'ignorance absolue de ce que nous appelons aujourd'hui propriété littéraire, et la crainte de voir les livres se perdre, avaient créé des mœurs fort différentes des nôtres. La plupart des auteurs ne signaient pas leurs livres et les bibliophiles de ce

temps-là, les savants qui collectionnaient les manuscrits et s'inquiétaient de l'avenir, ne se faisaient aucun scrupule de les recomposer en les recopiant, de les compléter à l'aide de ce qu'ils savaient, et de fondre ensemble tout ce qui pouvait entrer dans un même ouvrage. On faisait une rivière avec de petits ruisseaux, et les historiens, loin d'avoir dans le cœur les méchantes pensées que leur prête aujourd'hui une critique inintelligente, croyaient faire œuvre pie, en liant le faisceau des documents épars. Ils sentaient — et ce fut leur trait de génie — qu'un livre bien organisé, bien complet, toujours actuel, offre plus de résistance dans sa marche à travers les siècles, en même temps qu'il est plus sûr de faire son œuvre dans le monde et d'y vivre éternellement.

Là est tout le secret de la composition du Pentateuque. Le Pentateuque a été composé non pas une fois, mais dix fois, et c'est à ces rédactions successives que nous devons de posséder encore ses fragments les plus anciens.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la restitution des sources que nous venons d'examiner, pour voir combien souvent le départ est difficile à faire entre les versets qui appartiennent à celle-ci et les passages qui reviennent à celle-là. En maint endroit, comme, par exemple, Genèse XXVII à XXX, XXXIII, XL, XLV, Exode II à III, V, X, XVI, etc., nos deux sources sont si intimement tressées l'une avec l'autre, qu'il est absolument impossible de les démêler d'une façon précise. Dans Exode VII, VIII, IX, où les récits du Jéhoviste et du Code

sacerdotal sont en contact, la juxtaposition des deux sources est facile à reconnaître; mais dès que les traces du second Elohiste reparaissent, la difficulté de le distinguer du Jéhoviste reparaît avec lui. Aussi n'est-il point étonnant que, vu l'état des textes, les opinions les plus contradictoires aient été émises, touchant les rapports de nos deux sources entre elles. Kuenen estime que le second Elohiste a connu le Jéhoviste; Dillmann affirme juste le contraire. Baudissin, qui n'hésite pas à distinguer le Code sacerdotal de nos deux sources réunies, renonce à les distinguer l'une de l'autre. La seule chose à retenir de toutes ces variations, c'est que, de l'aveu unanime, le Jéhoviste et le second Elohiste sont, entre eux, dans un rapport beaucoup plus étroit qu'ils ne le sont l'un et l'autre avec le Code sacerdotal. D'où il suit, que nous avons affaire ici à deux opérations littéraires distinctes, à deux rédactions successives, dont la première aura consisté à fondre en un seul ouvrage les récits du Jéhoviste et du second Elohiste, et dont l'autre a été la juxtaposition du Code sacerdotal et de cet ouvrage, que nous appellerons désormais l'*Ecrit prophétique* (1).

(1) Nous donnons à JE le nom d'*Ecrit prophétique* non seulement parce que leurs auteurs se placent, comme historiens, au point de vue prophétique, en montrant partout les directions providentielles par lesquelles Dieu a conduit le monde et son peuple, mais parce qu'ils racontent l'histoire des hommes de Dieu (appelés eux-mêmes *prophètes*; voy. ci-après, pages 257 et suiv.), qui ont dirigé les destinées d'Israël jusqu'à la venue des

L'Ecrit prophétique a donc été l'œuvre d'un premier rédacteur; une œuvre intermédiaire entre l'existence indépendante des deux sources qui le composent, et l'époque où le Pentateuque lui-même fut composé. Il a été, avant tout, une œuvre d'histoire, et, certes, la plus belle de toutes ; mais ses pages renferment aussi une portion législative d'une importance capitale : le Décalogue, et le petit corps de lois, Ex., XX, 23-XXIII, 33, connu sous le nom de Livre de l'Alliance.

grands prophètes. L'Ecrit prophétique est l'introduction à l'histoire de la prophétie hébraïque. Nous verrons, du reste (et c'est ici la dernière raison pour laquelle le nom d'Ecrit prophétique lui a été donné), que cet ouvrage date de l'époque où les prophètes de la première période, les *prophètes annalistes* (voy. page 258, note 6) exerçaient leur ministère (comp., à ce point de vue, la théophanie d'Exode, XXXIII, 17 et suiv., et celle de 1 Rois, XIX, 9 et suiv.).

LE

CODE SACERDOTAL

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion, dans notre premier volume, de revenir sur les caractères distinctifs du Code sacerdotal, ou premier Elohiste, appelé longtemps *Ecrit fondamental* par la critique allemande, et qui mérite bien ce titre, puisque le rédacteur du Pentateuque a tiré de lui le cadre et le canevas du livre entier.

Le Code sacerdotal est un ouvrage tout à fait différent des sources de l'Ecrit prophétique; non seulement par le fait qu'il est, avant tout, une œuvre législative, mais aussi parce que l'histoire n'y est écrite ni avec le même style, ni dans le même esprit. Une langue pauvre, monotone, d'un tour très personnel, surchargée de redites; la rareté des développements historiques; un goût marqué pour les chiffres, la statistique et les généalogies ; la prétention de réduire l'histoire en un système; enfin, des préoccupations théocratiques et sacerdotales qui se font jour à travers ses moindres récits : tels sont les traits qui le distinguent.

Il n'a pas été difficile, surtout dans la Genèse, de déterminer les passages qui font partie de ce document.

Comme l'écrivain jéhoviste, l'écrivain sacerdotal commence son récit à la création et le poursuit jusqu'à la mort de Moïse. Dès la première page, l'esprit des deux auteurs se montre différent. L'un, voit dans la création, l'homme, et dans l'homme, l'être moral. L'autre, procède avec méthode, compte les jours, fait venir la créature humaine à son rang, et, sans parler de l'éveil de sa conscience ni de la crise de l'Eden, passe aux généalogies destinées à relier le père du genre humain au fondateur de la théocratie.

L'histoire des origines et l'histoire patriarcale sont traitées par le premier Elohiste d'une façon très succinte; peu de faits, mais beaucoup de science et de précision dans l'arrangement des périodes qui ont précédé et préparé l'avènement de la théocratie. Chaque période est marquée par une révélation divine et par une alliance spéciale.

La première période va d'Adam à Noé. Dieu apparaît à Noé, et traite alliance avec lui sous le nom d'*Elohîm*, terme général qui désigne la divinité. Le signe de l'alliance d'*Elohîm* est l'arc dans la nuée.

La seconde période va de Noé à Abraham. Dieu apparaît à Abraham, se révèle à lui sous le nom particulier d'*El-Schaddaï*, le Dieu *tout-puissant*, et traite avec lui une seconde alliance. Le signe de cette alliance est la circoncision.

La troisième période va d'Abraham à Moïse. Dieu apparaît à Moïse, et renouvelle son alliance sous son nom propre de *Jéhovah*, le Dieu *qui est*. Le signe de cette troisième alliance est l'institution du sabbat.

Le Code sacerdotal met sous nos yeux le premier essai d'une conception rationnelle de l'histoire. Son but est de nous montrer comment Dieu, par une révélation progressive, a fondé la théocratie, et comment tous les événements du passé convergent vers le grand moment de l'histoire : l'institution du culte mosaïque. Il passe sous silence des récits d'une importance capitale : il ne parle ni de la chute, ni de Caïn et Abel, ni de la vocation d'Abraham, ni de la vie nomade des patriarches qui, d'après lui, auraient vécu sédentaires à Hébron; pas un mot des autels ni des sacrifices de l'époque patriarcale; aucune mention des sanctuaires israélites, ni des traditions religieuses du royaume du Nord (1). Tous ces faits, rapportés par les autres sources, ne pouvaient que l'embarrasser dans sa marche. Les chronologies, au contraire, avaient pour lui la plus haute portée, puisqu'elles permettaient d'établir que les institutions théocratiques sont bien le but vers lequel tendait tout le développement de l'humanité.

La théocratie a été fondée par Moïse. Comme la période mosaïque a été précédée par la période patriarcale, et que l'alliance du Sinaï n'est que l'accomplissement des promesses faites à Abraham (Ge-

(1) Seule, la consécration du cippe de Béthel a été conservée par C (Gen., XXXV).

nèse XVII, 7), il importait de montrer que Moïse descend en ligne directe d'Abraham. C'est ce que fait le Code sacerdotal, avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer. Il sait non seulement les noms de père en fils, mais aussi l'âge de tous les chefs de famille qui se sont succédé entre le patriarche et le législateur (1).

Cependant, l'alliance avec Abraham a été précédée par celle que Dieu avait conclue avec Noé : le Code sacerdotal établit qu'Abraham descend de Noé par ordre de primogéniture. Ici, non seulement tous les noms et tous les âges ont été conservés sans exception, mais même la date des naissances (2).

Enfin, pour montrer par quelle voie de sélection

(1) Abraham (175 ans), père d'Isaac (180 ans), père de Jacob (147 ans), père de Lévi (137 ans), père de Kéhat (133 ans), père d'Amram (137 ans), père de Moïse (Voy., Ex., VI).

(2) Sem, premier fils de Noé, engendra, deux ans après le déluge, Arpacschad, et vécut après cela 500 ans. Arpacschad (438 ans), engendra, à 35 ans, Schélach; Schélach (433 ans), engendra, à 30 ans, Héber; Héber (464 ans), engendra, à 34 ans, Péleg; Péleg (239 ans), engendra, à 30 ans, Rehu; Rehu (239 ans), engendra, à 32 ans, Serug; Serug (230 ans), engendra, à 30 ans, Nachor; Nachor (148 ans), engendra, à 29 ans, Térach, dont les jours furent de 205 ans, et qui engendra Abram (Voy. Gen., XI).

Adam (930 ans), engendra Seth à 130 ans; Seth (912 ans), engendra Enosch à 105 ans; Enosch (905 ans), engendra Kénan à l'âge de 90 ans; Kénan (910), engendra Mahalaleel à l'âge de 70 ans; Mahalaleel (895 ans), engendra Jéred à 65 ans, Jéred (962 ans), engendra Hénoc à 162 ans; Hénoc (365 ans), engendra Metuschélah à 65 ans; Metuschélah (969 ans), engendra Lémec à 187 ans; Lémec (777 ans), engendra Noé à 182 ans; Noé (950 ans), engendra Sem à 500 ans (Voy. Gen., V).

providentielle le peuple élu se rattache aux origines de l'humanité, il faudrait qu'un arbre généalogique, remontant au premier homme, fît voir que Noé est en réalité le chef de la branche aînée de la famille humaine. Cet arbre généalogique est dressé par l'écrivain sacerdotal, qui connaît tous les noms et toutes les dates de l'époque antédiluvienne.

Ainsi, la nation théocratique possède tous ses titres de noblesse. C'est bien à Israël qu'appartient la prééminence sur tous les peuples de la terre. Adam est en réalité le premier Juif.

Le Code sacerdotal ne se contente pas d'établir la filiation de la théocratie; dans sa rapide histoire du passé, il évite de mentionner tout ce qui pourrait entacher cette brillante généalogie. Il semblerait, d'après son livre qui passe sous silence les douloureux débuts de la race humaine, que les ancêtres du peuple aient vécu, d'Adam à Noé, dans une paix et une prospérité qui fait penser à l'âge d'or. Ce n'est point, avec lui, par une vocation spéciale, qu'Abraham obtient ses privilèges; par un appel de la grâce auquel répondit un acte de foi : c'est, tout simplement, parce qu'il est le fils aîné de Térach, descendant de Noé par ordre de primogéniture, c'est-à-dire le représentant légitime de la branche fidèle et privilégiée de l'humanité.

Dans l'histoire des patriarches, le Code sacerdotal ne parle point des faits qui peuvent mettre les ancêtres du peuple dans une lumière défavorable. Aucune discussion entre Abraham et Lot; Agar et Sarah vivent en bonne intelligence; Ismaël et sa mère

ne sont point renvoyés : Isaac et son frère ensevelissent ensemble le patriarche Abraham. Point de querelle non plus entre Esaü et Jacob. Esaü perd son droit d'aînesse par le fait de ses alliances étrangères, et si Jacob va trouver Laban, ce n'est pas pour fuir la colère de son aîné, mais pour aller choisir une femme dans sa famille. Il va sans dire que les violences de Siméon et de Lévi ne sont pas rapportées dans le Code sacerdotal. Le récit de Joseph vendu par ses frères appartient tout entier aux autres sources ; il semblerait, d'après lui, que Joseph se soit rendu spontanément auprès de Pharaon (1). Les enfants d'Israël, attirés en Egypte par la position que Joseph s'y est acquise, s'établissent dans ce pays et y prospèrent si bien que « tout le pays en fut rempli. » Les Egyptiens jaloux réduisirent les Hébreux à une dure servitude... Enfin, Moïse vint.

Parmi les événements qui signalèrent les derniers jours de la captivité, le fait capital, au point de vue théocratique, c'est l'institution de la Pâque et des *Matsoth;* aussi est-ce sur lui que se concentre l'attention de l'écrivain sacerdotal. Dans les courtes notices relatives au voyage dans le désert, l'auteur n'accorde quelque développement qu'à ce qui touche le dénombrement du peuple et l'organisation future du royaume théocratique. Tous les faits concer-

(1) Rapprocher les fragments de l'histoire de Joseph, Gen., XXXVII, 1-2*; XLI, 45b-46, dans lesquels C nous présente Joseph, berger à dix-sept ans, partant pour visiter l'Egypte et se présentant à trente ans devant Pharaon.

nant le culte et le sacerdoce sont relevés avec soin; ainsi, la révolte de Coré contre les prérogatives d'Aaron (1), et le miracle destiné à affermir dans l'esprit du peuple le prestige des Aaronides (2).

On sent que partout, le but de l'écrivain est moins d'écrire une histoire que d'introduire une législation; et cette législation, qui constitue en réalité le corps de l'ouvrage (3), offre, elle aussi, les mêmes ca-

(1) Voy. Nomb., XVI. La révolte de Dathan et Abiram, signalée par l'Ecrit prophétique, n'a pas le même sens, en ce qu'elle est dirigée, non contre le sacerdoce d'Aaron, mais contre la dictature de Moïse, qui était le seul intermédiaire entre le peuple et Dieu.

(2) Nomb., XVII.

(3) Nous examinerons, dans la seconde partie de ce volume, les points principaux de l'imposant recueil de lois d'où la religion juive est sortie. Disons, dès maintenant, que cette législation comprend : L'institution de la Pâque et des *Matsoth* (Ex., XII), les ordonnances concernant le Tabernacle et l'élévation au sacerdoce de la famille d'Aaron (Ex., XXV-XXXI); les détails relatifs à la construction du Tabernacle et à la confection des vêtements sacerdotaux (Ex., XXXV-XL); les lois sur les holocaustes, les offrandes et les diverses espèces de sacrifices (Lév., I-VII); le rituel concernant les prêtres (Lév., VIII-IX); les lois sur la pureté (Lév., XI-XV); l'institution de la grande fête des Expiations (Lév. XVI); le code Sinaïtique (Lév., XVII-XXVI); les règlements relatifs aux lévites, aux sacrifices des jours de fête, à divers actes religieux et au fonctionnement du gouvernement théocratique (Lév., XXVII; Nomb., IV-IX, XV, XVIII, XXVIII-XXX, XXXV-XXXVI).

Ecrites dans la même langue et dans le même esprit, toutes ces lois ont certainement été rédigées par les mêmes hommes, au même moment, dans le même dessein. Il n'en demeure pas moins que les *thorôth* entrés dans la composition du Code sacerdotal sont de provenances diverses, et que l'ordonnance première de

ractères que l'histoire. Tandis que les autres documents, qui envisagent le passé au point de vue reli-

l'ouvrage a été bouleversée par les rédactions postérieures.

Parmi les sources du premier Elohiste, la principale est le groupe de lois (Lév., XVII-XXVI) qui s'intitule lui-même, dans sa formule de conclusion, chapitre XXVI, verset 46, code *Sinaïtique*, et qui, dans ses éléments principaux, se distingue d'une façon très nette de l'ensemble du Code sacerdotal (XXVI et XXVII sont les conclusions de deux séries de lois différentes), soit par ses conceptions morales et religieuses (accent mis sur la sainteté XIX, 2; XX, 7, 8, 26; XXI, 6-8, 15, 23; XXII, 9, 16, 32; mention de deux classes de sacrifices comme en JE et D : Lév., XVII, 8; XXII, 18, etc.), soit par des expressions caractéristiques comme celle-ci, qui revient périodiquement à la fin des péricopes : « Je suis Jéhovah votre Dieu » (ou simplement : « Je suis Jéhovah » Voy. chapitres XVIII, XIX, XX, XXI, etc.). On admet généralement que le code Sinaïtique (S), conservé lui aussi sous une forme très défectueuse, renferme des fragments qui ne sont point à lui, mais dont quelques-uns appartiennent au Code sacerdotal, et que certaines portions de C (notamment Lév., VI et XI; Nomb., V et X) pourraient bien renfermer des fragments de S. Les critiques sont unanimes à reconnaître que le code Sinaïtique, dans certaines de ses parties, présente les caractères d'une paraphrase du Livre de l'Alliance (voy. Horst, *Lev., XVII-XXVI und Ezekiel.* Colmar, 1881, p. 53 et suiv.), que d'autres parties renferment des passages (voy. ch. XXVI) qui rappellent le Deutéronome; enfin, que le plus grand nombre de ses lois témoignent d'une incontestable parenté avec l'esprit et la lettre de C. Parfois, comme, par exemple, pour ce qui concerne les lois sur les fêtes (comp. Lév., XXIII, et Nomb., XXVIII-XXIX), il semblerait que la législation de C suppose des prescriptions de S et se borne à les compléter. A cause de toutes ces raisons, S est considéré, à bon droit, comme une législation antérieure à C et postérieure à JE.

Pour ce qui regarde les autres parties de la législation sacerdotale, dans lesquelles on ne trouve : 1° ni suite dans la rédac-

gieux, présentent la promulgation du Sinaï comme le fondement d'une alliance religieuse et morale, le

tion (voy. les lois touchant les sacrifices, éparpillées en quatre ou cinq endroits d'Ex., Lév., Nomb.), 2° ni unité dans la composition (voy. les répétitions : Ex., XXXI, 12 = XXXV, 1 et suiv.; Ex., XXIX, 38 et suiv. = Nomb., XXVIII, 3 et suiv.; Ex., XL, 34 et suiv. = Nomb., IX, 15 et suiv.; Lév., II, 1 et suiv.; VI, 7 et suiv.; Nomb., XV, 1 et suiv.; Lév., VII, 15, et XIX, 5, etc.; les nombreux désaccords : *âge des lévites*, Nomb., IV, 3 et suiv.; VIII, 23 et suiv.; *consécration des prêtres*, Ex., XXIX; Lév., VI, 12 et suiv.; *sacrifices d'expiations*, Lév., IV; Nomb., XV, 22 et suiv.; Lév., V, 21 et suiv.; Nomb., V, 5 et suiv.; *redevances pour les prêtres*, Lév., VI, VII; Nomb., XVIII, etc.; les formules de suscription et de conclusion : Lév., VI, 2, 7, 18; VII, 1, 11 auxquelles correspond la formule de clôture, Lév., VII, 37. Lév., XIV, 2; Nomb., VI, 13. — Lév., XI, 46; XIII, 59; XIV, 32; XV, 32; comp., XXIII, 37; XXVI, 46), 3° ni unité de lieu pour la promulgation (« pour la loi sur les sacrifices, Lév., I, 1, Dieu parle à Moïse de l'intérieur du Tabernacle, le peuple étant censé dehors. Ailleurs, Nomb., I, 1, la communication se fait dans le Tabernacle, au désert du Sinaï. Chap. III, 14, et IX, 1, il n'est pas fait mention du sanctuaire, mais simplement du désert. Plus souvent c'est sur la montagne que se place la scène de ces entretiens : Nomb., III, 1 ; Lév., XXV, 1; XXVI, 16; XXVII, 34, et même Lév., VII, 38, où cela est en contradiction avec la suscription, chap. I, 1, » Reuss, *HL*, I, p. 246), le parti le plus sage à prendre est de les tenir, non pour une œuvre législative coulée d'un jet dans un seul moule (comme le Code moabite ou celui d'Ezékiel), mais pour la rédaction d'un programme religieux dans lequel d'anciennes coutumes, le rituel nouveau et les décrets de Dieu à Moïse, se trouvent rapportés et souvent confondus.

On se demandera peut-être comment il est possible qu'une législation composée d'éléments aussi divers, ait pu se réclamer toute entière du grand Législateur des Hébreux, et comment il se fait que chacune de ces lois porte le nom de Moïse. A cela,

premier Elohiste, qui écrit l'histoire de la théocratie, voit avant tout, dans la révélation que Moïse a reçue, des lois rituelles et sacerdotales. Chez lui, le but n'est pas d'éduquer Israël, comme dans le Livre de l'Alliance, ou de le convertir, comme dans le Deutéronome, mais de le constituer, et de le mettre en possession du gouvernement théocratique par lequel la

M. Vuilleumier répond avec beaucoup d'à-propos : « La question n'est peut-être pas tant de savoir si les rédacteurs de ces codes divers avaient le *droit* de se réclamer du nom de Moïse, que de savoir s'il leur était loisible d'en user *autrement*. Comme le remarque fort bien M. d'Orelli dans son récent ouvrage sur la prophétie messianique : le médiateur, qui parlait au nom du Dieu de l'alliance, ayant tracé une fois pour toutes, dans la loi primitive et fondamentale (Ex., XX-XXIII, comp. XXXIV) les voies que la nation sainte avait à suivre dans les diverses sphères de son existence, aucune loi quelconque, ni morale, ni civile, ni rituelle, ne pouvait être désormais proclamée si ce n'est au nom de Moïse.

» Ainsi, ne restât-il, dans le Pentateuque actuel, pas un seul trait de lettre qu'on pût attribuer sûrement à la main même de Moïse, nous n'en serions pas moins autorisés à appeler « mosaïque » la législation qui y est contenue. Elle est mosaïque parce qu'elle est le développement légitime de l'œuvre primitive du grand législateur-prophète. « Cette législation, » dirons-nous avec M. Albert Revel (*Storia letteraria dell'Antico Testamento*, 1879, p. 200), « nous apparaît comme un fleuve dont les sources ont jailli en Horeb et, bientôt, ont formé un courant large et profond, qui a fécondé les champs de la vie religieuse, civile et politique de la nation hébreue. C'est un fleuve qui a des affluents, sans doute. Mais ces affluents, tout en grossissant le volume de ses eaux, confondent leurs ondes avec les siennes et ne lui enlèvent pas son nom qu'il conserve depuis sa source jusqu'à son embouchure. » (*RTP*, 1883 p. 150.)

nation élue verra se réaliser enfin l'effet des promesses divines. Le passé n'a été qu'un laborieux enfantement. C'est maintenant, à proprement parler, que commence l'histoire. Quand le programme théocratique sera réalisé; quand Israël, groupé autour d'un sanctuaire unique, aura dressé son Tabernacle, sacré Aaron, institué ses sacrifices, organisé pour l'éternité ses fêtes jubilaires, le but de Dieu sera atteint et la création achevée : le peuple de Dieu sera né.

Certes, les conceptions du Code sacerdotal ne manquent pas d'une réelle grandeur. Un effort réfléchi pour dégager des événements passagers la grande leçon de l'histoire et pour faire jaillir, par le sacrifice prémédité de tous les faits irréductibles, l'image d'un peuple en qui l'histoire du monde est concentrée : c'est là tout le secret du livre.

Uniquement préoccupé du côté spéculatif de son système religieux, le Code sacerdotal laisse le côté pratique entièrement dans l'ombre. Sa construction est imposante, et l'exactitude des circonstances indiquées fait croire, tout d'abord, à un tout bien lié : veut-on essayer de se représenter d'après lui, soit comment le peuple a vécu, soit comment le rituel a été mis en pratique? les données manquent, et l'esprit reste en suspens. Tandis que l'Ecrit prophétique, sorti de l'âme du peuple, nous a mis en face de la nature et fait respirer les parfums de la terre sacrée qui porta ses héros, le Code sacerdotal est une œuvre d'art, où le convenu l'emporte sur la réalité vivante et qui rappelle dans sa majesté, les bas-reliefs de nos cathédrales gothiques, ces saints à la

raide stature, dont les bras anguleux sont fermés en forme de croix, sur les plis symétriques de leurs robes de pierre.

LE

DEUTÉRONOME

CHAPITRE PREMIER.

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE DU LIVRE.

Le Deutéronome sous sa forme actuelle. — Son contenu, son plan, son but, sa portée religieuse.

A première lecture, le Deutéronome donne l'impression d'un livre écrit d'inspiration et venu tout entier d'un seul jet. Ce ne sont plus avec lui, comme avec les premiers livres du Pentateuque, les surprises causées par la diversité des styles ou par l'assemblage forcé de traditions qui se contrarient. Qu'il s'agisse d'histoire ou de législation, que la forme du discours soit oratoire ou narrative, tout est frappé de la même marque; il n'y a, d'un bout à l'autre, qu'une langue et qu'une action.

La langue, par sa beauté, rappelle l'épopée jéhoviste; mais la phrase, plus pleine, et la période assou-

plie, font penser à une époque où la couleur déjà l'emportait sur la force.

L'action, qui donne à ce livre l'intérêt d'un drame, en relie si bien toutes les parties, que la critique littéraire n'est point encore parvenue à mettre les savants d'accord sur la nature, le nombre et l'importance des additions faites à l'œuvre originale.

Moïse nous est présenté, dès la première page, au moment le plus solennel de sa carrière. Il a conduit son peuple jusqu'aux plaines de Moab. Devant lui, le Jourdain, qu'il ne doit pas franchir. Sa mission est donc terminée. Avant de monter sur le mont Abarîm pour voir Canaan et mourir, il veut, dans un discours suprême, mettre le sceau à son œuvre de prophète et de législateur.

Reprenant, dans une vue d'ensemble, les grands événements qui se sont déroulés depuis le jour où le peuple reçut en Horeb la confirmation éclatante de son élection, Moïse rappelle d'abord aux enfants d'Israël que leurs plus grandes vicissitudes ont été dues à leur infidélité. Lui-même est privé, à cause d'eux, de la seule récompense terrestre que lui eussent fait ambitionner ses longs travaux. En vain, il a imploré la miséricorde de l'Eternel : « Laisse-moi passer, je te prie, laisse-moi voir ce bon pays, de l'autre côté du Jourdain... » L'Eternel a été inexorable : « C'est assez! ne me parle plus de cette affaire. » — Il ne lui reste plus qu'à transmettre ses pouvoirs à Josué (1).

(1) Deut., I-III.

Avant cela, il veut donner au peuple, dans une révélation dernière, les lois et les ordonnances reçues par lui en Horeb, et qui compléteront désormais l'alliance d'Israël avec Dieu : « Sache donc aujourd'hui que l'Eternel est Dieu... et observe ses statuts et ses commandements, que je te prescris en ce jour, afin que tu sois heureux, toi et tes enfants après toi, et que tu prolonges désormais tes jours dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne (1). »

Ces quatre premiers chapitres, qui forment l'exorde du discours, donnent à la législation qui va suivre un cadre historique, en même temps qu'ils l'introduisent de la façon la plus solennelle qui se puisse imaginer. Prononcées, les paroles que Moïse va faire entendre seront les adieux d'un mourant. Ecrites, elles porteront l'inviolable caractère des volontés d'un testament. « Le Deutéronome, » dit Eichhorn, « porte le cachet d'une œuvre écrite sur le bord du tombeau (2). »

Le chapitre V (3) ouvre le discours lui-même par un retour sur la loi promulguée. Il était opportun de rattacher, aussi étroitement que possible, les lois nouvelles au Décalogue, et de rappeler à Israël, par la même occasion, qu'il n'eût tenu qu'à lui (4) d'entendre de la bouche de Jéhovah lui-

(1) Deut., IV, 1-40.

(2) *Einleit. in das A. T.*, III.

(3) Que l'on aurait dû faire commencer au v. 45 du ch. IV.

(4) Dieu avait commencé par s'adresser à tout le peuple directement. Mais la terreur d'Israël l'obligea de prendre Moïse comme intermédiaire. Voy. Deut., V, 23-32.

même toute la *Mitsvâh*, les *Kouqqîm* et les *Michpâtîm* (1).

La *Mitsvâh*, c'est le commandement, dont les chapitres VI à XI (2) nous donnent un développement magnifique, et qui tient dans ces mots : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force (3). » C'est ici la première formule de la loi de l'amour, et cette formule est si belle, que Jésus l'a choisie pour résumer en elle la loi et les prophètes. Le sentiment qu'elle exprime est pour Israël une chose nouvelle ; aussi Moïse éprouve-t-il le besoin de l'expliquer, de la légitimer et de la recommander longuement. Dieu aime, et c'est pour cela qu'il demande à être aimé (4). Ce n'était point la colère de Dieu, mais bien son amour, qui éprouvait Israël au désert; Dieu voulait savoir quelles étaient les dispositions de son cœur, et châtiait le peuple élu, « comme un homme châtie son enfant (5). » Le souvenir des rébellions passées (6) qui n'ont détourné ni la protection, ni l'amour de Dieu pour son peuple (7), doit remplir Israël de crainte et de reconnaissance.

(1) Le *commandement*, les *statuts* et les *ordonnances*.

(2) Voy. Deut., VI, 1; VII, 11; VIII, 1, 6, etc.

(3) Deut., VI, 5.

(4) Deut., VII, 7 et suiv. — Destruction des idoles : conséquence naturelle de l'amour de Dieu pour son peuple et de l'amour du peuple pour Dieu.

(5) Deut., VIII, 2 et suiv.

(6) Deut., IX.

(7) Deut., X : « Tes pères descendaient en Egypte au nombre de

Le chapitre suivant, péroraison de la première partie, est tout rempli d'exhortations pressantes : « Mettez dans vos cœurs et dans votre âme ces paroles que je vous dis. Vous les lierez comme un signe sur vos mains et elles seront comme des fronteaux entre vos yeux. Vous les enseignerez à vos enfants et vous leur en parlerez, quand tu seras dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes (1)... » Dans la conclusion, Moïse donne un ultimatum à son peuple, en lui disant : « Vois, je mets devant vous la bénédiction et la malédiction. La bénédiction, si vous obéissez... la malédiction, si vous n'obéissez pas (2)!.. »

La seconde partie du discours de Moïse comprend les *Kouqqîm* et les *Michpâtîm*, dont il était question au chapitre cinquième en même temps que de la *Mitsvâh* (3). Elle va du chapitre XII au chapitre XXVIII, et se détache du contexte par une suscription (4) et une conclusion (5), qui lui donnent toute

soixante et dix personnes, et maintenant l'Eternel ton Dieu a fait de toi une multitude pareille aux étoiles des cieux » (X, 22).

(1) Deut., XI, 18, 20.

(2) Deut., XI, 26-28.

(3) Comp. XII, 1 ; XXVI, 16.

(4) « Voici les statuts et les ordonnances que vous observerez et que vous mettrez en pratique aussi longtemps que vous vivrez, » etc. (XII, 1).

(5) « Ce sont là les paroles de l'Alliance que l'Eternel ordonna à Moïse de traiter avec les enfants d'Israël au pays de Moab, » etc. (XXVIII, 69, très maladroitement placé, dans les versions françaises, sous la rubrique : XXIX, 1).

l'apparence d'un petit code nettement déterminé.

Ce code, dont les statuts et les ordonnances ont un caractère essentiellement moral et religieux, ne contient, pour ainsi dire, point de lois rituelles. C'est une législation populaire, disant à tous ce qu'il n'est permis à personne d'ignorer.

On peut la diviser en quatre sections principales (1) :

1° Lois concernant les choses saintes, XII-XVI.

Unité du sanctuaire, à Jérusalem, XII.
Défense de l'idolâtrie, XIII.
Sainteté des laïques, XIV, 1-21.
Dîmes et fêtes, XIV, 22-XVI, 17.

2° Lois concernant les autorités théocratiques, XVI-XVIII.

Juges, XVI, 18-XVII, 20.
Prêtres, XVIII, 1-8.
Prophètes, XVIII, 9-22.

3° Lois concernant la justice criminelle, XIX-XXI.

Homicide involontaire, XIX, 1-10.
Meurtre, XIX, 11-13.
Déplacement des bornes, XIX, 14.
Faux témoignage, XIX, 15-21.
Meurtres dont les auteurs sont inconnus, XXI, 1-9.

4° Lois concernant la vie privée, XXI-XXIII.

Captives, XXI, 10-14.

(1) Comp. Wellhausen, *Comp. d. Hexateuchs* (2e édition, 1885), p. 203, n. 2.

Héritages, XXI, 15-17.
Fils rebelle, XXI, 18-21.
Mœurs, XXII, 13-XXIII, 25.
Contrats, etc., XXIV.
Différends, etc., XXV, 1-12.
Poids et mesures, XXV, 13-16 (1).

Cette seconde partie du discours de Moïse se termine, comme la première, par une péroraison (2) qui rappelle celle du chapitre XI, mais dans laquelle les malédictions l'emportent sur les bénédictions.

Tout est dit, et Moïse n'a plus qu'à entrer en son repos. Mais, dans les sombres pressentiments qui l'agitent, le prophète ne peut se résigner à se taire. Une dernière fois, il reprend devant Israël assemblé ses craintes et ses espérances (3). Son cœur, brûlant d'amour pour le peuple et pour Dieu, se répand en menaces et en promesses. Il adjure Israël d'aimer l'Eternel, de marcher dans ses voies, d'observer ses commandements, ses statuts et ses ordonnances (4). « Je prends aujourd'hui le ciel et la terre à témoin que j'ai mis devant toi la vie et la mort... Choisis la vie (5)!... » Rien de nouveau dans cette péroraison d'ensemble ; mais de touchants adieux, qui font

(1) Les chapitres XX et XXVI sont consacrés à des ordonnances supplémentaires touchant le service militaire, le siège des villes, les prémices, les dîmes, etc.
(2) Ch. XXVII et XXVIII.
(3) Ch. XXIX et XXX.
(4) Ch. XXX, 16.
(5) Ch. XXX, 19.

penser à saint Paul disant aux anciens d'Ephèse : « Maintenant, voici, je sais que vous ne verrez plus mon visage, vous tous, parmi lesquels j'ai séjourné!... C'est pourquoi je vous déclare aujourd'hui que je suis pur du sang de vous tous, car je vous ai annoncé tout le conseil de Dieu, sans en rien cacher (1). »

Après avoir imposé les mains à Josué, fils de Nun, et couché par écrit « les paroles de cette loi (2), » Moïse prononça encore, devant l'Assemblée d'Israël, un cantique qu'il avait composé sur l'ordre de l'Eternel (3). Puis, comme l'Eternel l'appelait à monter, ce même jour, sur la montagne d'où il ne devait plus redescendre, Moïse bénit les enfants d'Israël (4) et se sépara d'avec eux.

Les enfants d'Israël pleurèrent Moïse pendant trente jours, puis ils suivirent Josué... Mais « il ne parut plus en Israël de prophète semblable à Moïse, que Jéhovah connaissait face à face (5). »

Tel est, dans ses grands traits, le livre que la Bible met sous nos yeux, sous le nom de Deutéronome. Quelles que soient l'histoire et la provenance des pages qui le composent, ce livre n'en demeure pas moins, sous sa forme actuelle, un tout, admirablement organisé. D'un bout à l'autre, on retrouve le même esprit, ou plutôt, on sent battre le même

(1) Act., XX, 25.
(2) Deut., XXXI, 9, 24.
(3) Ch. XXXII.
(4) Ch. XXXIII.
(5) Ch. XXXIV.

cœur. Lié dans toutes ses parties, écrit en vue d'un but unique, il a dû jaillir tout entier d'une situation historique, et réagir à son tour puissamment sur l'époque qui l'a fait naître. L'unité de son enseignement religieux suffirait déjà à prouver que nous n'avons point affaire ici, comme dans les premiers livres du Pentateuque, à un assemblage de documents d'époques différentes.

Une grande pensée domine tout le livre : l'amour de Dieu pour Israël. C'est cette pensée qui guide l'historien dans ses récits, le prophète dans ses appels, le législateur dans son code. L'auteur du Deutéronome n'est ému que d'un seul désir : Amener Israël à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force. Hors de là, tout est secondaire. Aussi, le croyant qui entreprend la lecture du Deutéronome, ne peut-il l'achever sans se sentir au cœur une émotion profonde, saisi par l'inspiration puissante et la haute spiritualité de ce livre qui nous fait vivre avec Moïse, comme l'évangile de saint Jean nous fait vivre avec Jésus.

CHAPITRE II.

ÉTUDE CRITIQUE DU DEUTÉRONOME.

Les premières et les dernières pages. — Le Deutéronome et Josué. — Les *Annales de la Conquête*. — Le Deutéronome primitif.

Si la lecture cursive et la méditation du Deutéronome en font ressortir l'harmonie, l'examen de sa construction intérieure ne tarde pas à faire naître des doutes sur son homogénéité ; et cela, à cause de la double impression qui se dégage de cette étude. Envisage-t-on seulement la portion législative? Le Deutéronome apparaît comme un ouvrage indépendant, complet, portant en lui-même toute sa raison d'être, et composé, à l'exclusion de tout autre, en vue d'exercer une action spéciale sur une époque déterminée. Envisage-t-on, au contraire, le cadre historique dans lequel cette loi est placée? L'originalité du Deutéronome disparaît. Il ne promulgue plus, il répète. Sa dépendance à l'égard des livres qui le précèdent est absolue. Son but est de raconter les derniers événements de la vie de Moïse, et de mettre

les dernières pages à l'ouvrage du Pentateuque.

Plus on approfondit, et plus ces conclusions contradictoires s'imposent. Il n'est qu'un seul moyen de les concilier, c'est de les admettre toutes deux comme les deux faces de la vérité. L'une, mettant en lumière l'œuvre originale de l'auteur du Deutéronome, l'autre, trahissant l'activité d'un rédacteur qui se serait, plus tard, emparé de l'ouvrage, l'aurait retravaillé, complété et accommodé de manière à ce qu'il pût servir de conclusion au grand livre mosaïque.

Le Deutéronome aurait donc été rédigé deux fois. Une première fois par l'auteur de sa législation, à un point de vue social et religieux, comme l'enseignement original, complet et définitif du prophète Moïse. Une seconde fois, à un point de vue littéraire, historique et documentaire, par un rédacteur qui lui a ajouté tout ce qui lui paraissait de nature à le compléter, mais qui lui a fait perdre son indépendance et son importance primitives, en faisant de lui le cinquième chapitre d'un ouvrage tiré de sources diverses.

Le caractère de cette seconde rédaction, le nombre et la provenance des compléments qu'elle a ajoutés au texte primitif, sont des questions fort controversées. Nous chercherons d'abord ce qu'il faut en penser.

§ Ier. — *La mort de Moïse* (1).

Pour commencer par l'un des points les moins

(1) Deut., XXXIV.

contestés, prenons le chapitre XXXIV. Il était déjà clair, pour les défenseurs de l'origine mosaïque du Pentateuque, que ce chapitre, qui raconte la mort de Moïse, ne pouvait être de Moïse lui-même, et, volontiers, l'on détachait du Deutéronome ce passage incommode, pour l'attribuer à Josué. Il est vrai que l'on n'avait aucune bonne raison pour cela, et que cette prétendue explication n'expliquait rien.

La découverte des sources du Pentateuque, et l'admission du fait que Moïse n'a point écrit lui-même les livres qu'on lui attribue, ne justifient point la présence de ce chapitre XXXIV à la fin du Deutéronome, mais nous donnent un moyen de l'expliquer. En effet, les deux principaux documents qui se partagent l'histoire racontée dans les quatre premiers livres du Pentateuque, devaient certainement renfermer, l'un et l'autre, un récit de la mort du héros dont ils racontent la vie. Impossible de proclamer l'indépendance du Deutéronome sans constater, du même coup, que la notice historique du chapitre XXXIV, inutile au Deutéronome qui ne raconte pas la vie de Moïse mais seulement un épisode de cette vie, est indispensable aux sources élohiste et jéhoviste des quatre premiers livres. Or, il se trouve qu'un examen attentif de ce chapitre permet de constater que non seulement le fait, mais même le récit incorporé dans le Deutéronome, ont été empruntés aux deux sources dont nous venons de parler.

Le récit du livre des Nombres trouve à la fin du Deutéronome, et ne trouve que là, sa suite naturelle et sa conclusion : *L'Eternel dit à Moïse : Monte sur*

cette montagne (1)... » (Nomb., XXVII, 12). « *Et Moïse monta...* » (Deut., XXXIV, 1[a]). Nous retrouvons pareillement la tradition C dans la donnée : « *Moïse était âgé de cent vingt ans lorsqu'il mourut* (2). » 1° Parce que l'âge attribué ici à Moïse appartient à la chronologie donnée par C dans Ex., VII, 7 (3); 2° Parce que la mention de la mort de Moïse (Deut., XXXIV, 7) et de la mort d'Aaron (Nomb., XXXIII, 39) est faite en termes identiques. Que s'il restait encore quelques doutes sur la présence d'un fragment du Code sacerdotal dans le Deutéronome, la comparaison

(1) Il s'agit du mont Nébo, le plus haut sommet du Pisga, massif de la chaîne des Abarîm, qui s'étendait au Nord, le long des frontières de Moab, vis-à-vis de Jéricho (Riehm, *HWB*, art. *Abarîm, Pisga, Nébo*). Cette chaîne de montagnes est désignée sous le nom d'Abarîm par C (le Code sacerdotal) (Nomb., XXVII, 12; XXXIII, 47), et sous le nom de Pisga par JE (Nomb., XXIII, 14; XXI, 20). L'auteur de Deut., I-IV, suivant la tradition de JE, fait monter Moïse sur le Pisga (Deut., III, 27), tandis que la tradition C le fait monter sur l'Abarîm (Nomb., XXVII, 12). Les deux traditions ont été mises côte à côte par le rédacteur dans Deut., XXXIV, 1, dont la première moitié appartient à C et la seconde à JE (comp. Dillmann, *NDJ*, p. 433).

(2) Deut., XXXIV, 7[a].

(3) « Moïse était âgé de quatre-vingts ans et Aaron de quatre-vingt-trois ans lorsqu'ils parlèrent à Pharaon. » Ajoutons les quarante ans du désert et nous obtiendrons, pour Aaron, cent vingt-trois, et pour Moïse, cent vingt ans. Or, C nous apprend (Nomb., XXXIII, 39) qu'Aaron était âgé de cent vingt-trois ans lorsqu'il mourut. C devait donc annoncer aussi quelque part la mort de Moïse, qui mourut fort peu après son frère, et lui donner pour âge environ cent vingt ans. C'est précisément ce que fait Deut., XXXIV, 7; comp. Deut., XXXI, 2.

du deuil mené sur Moïse et du deuil mené sur Aaron, suffirait pour les dissiper (1). Enfin, le fait mentionné au v. 9, que Josué était rempli de sagesse *parce que Moïse avait posé les mains sur lui*, est une dernière preuve que nous avons ici un fragment du grand Elohiste (2).

Si l'on retrouve, à des indices certains, la présence du Code sacerdotal dans le dernier chapitre du Deutéronome, la mention du Pisga (3), la formule du verset 4 (4), les expressions caractéristiques de 6 et 7^b (5),

(1) Les enfants d'Israël pleurèrent Moïse *pendant trente jours* (Deut., XXXIV, 8). La maison d'Israël pleura Aaron *pendant trente jours* (Nomb., XX, 29).

(2) Moïse fit ce que l'Eternel avait ordonné. Il prit Josué, le plaça devant le prêtre Eléazar et devant toute l'assemblée, et *posa ses mains sur lui*... ויסמוך את־ידיו עליו (Nomb., XXVII, 23). Josué était rempli de l'esprit de sagesse *parce que Moïse avait posé ses mains sur lui*. כי־סמך משה את־ידיו עליו (Deut., XXXIV, 9).

(3) Voy. p. 8, n. 1. Wellhausen trouve dans les expressions : *Au sommet du Pisga, vis-à-vis de Jéricho* (v. 1). *La mer occidentale* (v. 2). *La ville des palmiers* (v. 3, comp. Jug., I, 16, et III, 13). *La vallée de Moab, vis-à-vis de Beth-Peor* (v. 6), la marque que nous avons à faire ici à un texte de JE, retravaillé par le deutéronomiste (Wellh., *Composition d. Hexat.*, *SV*, p. 116).

(4) Les paroles employées pour le serment de l'Eternel sont tirées textuellement du passage jéhoviste de Ex., XXXIII, 1 : « ... *Le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob en disant : Je le donnerai à ta postérité* » (Ex., XXXIII, 1 ; Deut., XXXIV, 4).

(5) Le mystère qui entoure la sépulture de Moïse et le rôle attribué à l'Eternel (l'Eternel l'enterra... et personne n'a connu son sépulcre jusqu'à ce jour, v. 6) font penser involontairement à la façon dont l'historien prophétique J aime à se représenter les choses (v. 6 : « *Möglicherweise theilweise nach* C » (J). Dillmann, *NDJ*, p. 434. Wellh. l'attribue à JE, *SV*, II, p. 116). La remarque : « Sa

et l'affirmation du fait qu'il n'a plus paru en Israël de prophète que l'Eternel ait connu *face à face* (1), nous ramènent d'une façon indubitable à l'Ecrit prophétique.

Nous sommes donc autorisé à affirmer que le récit de la mort de Moïse, offrant le mode de composition que présentent les quatre premiers livres du Pentateuque et se composant des mêmes sources, appartient en réalité au Tétrateuque, et n'a été transposé à la fin du Deutéronome que par le rédacteur (2),

vue n'était point affaiblie et sa vigueur n'était point passée » (v. 7) (qui semble contredire le texte dans lequel le rédacteur, appuyé sur la tradition C, fait dire à Moïse : « Je ne pourrai plus sortir ni entrer » (XXXI, 2), c'est-à-dire, je n'ai plus assez de vigueur pour être à votre tête) est tout à fait dans le style et le ton du Jéhoviste.

(1) D'où savons-nous que Moïse avait connu l'Eternel face à face, פנים אל פנים (v. 10)? D'un texte tiré de JE : « L'Eternel parlait avec Moïse face à face, פנים אל פנים, comme un homme parle à son ami » (Ex., XXXIII, 11). Et ce qui prouve sans réplique que Deut., XXXIV, 10 appartient à la tradition JE, c'est ce passage des Nombres, qui correspond directement à notre verset, et ne peut venir que de la même main : « Lorsqu'il y aura un prophète parmi vous, c'est dans une vision que je me révélerai à lui... Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse... Je lui parle bouche à bouche, en personne et sans déguisement, il voit la face de l'Eternel » (Nomb., XII, 7 et suiv.).

(2) Nous appellerons désormais, avec Wellhausen et autres, ce rédacteur : le *Deutéronomiste*, pour le distinguer de l'*auteur* du Deutéronome. D'où l'emploi des deux adjectifs : *deutéronomique*, c'est-à-dire ayant trait au Deutéronome primitif, et *deutéronomistique*, c'est-à-dire ayant trait aux portions qui, sans appartenir au Deutéronome primitif, ont pourtant été rédigées dans son sens, et pour faire un tout avec lui.

qui a eu pour but d'organiser avec méthode et de fondre en un seul ouvrage les diverses traditions racontant l'histoire de Moïse.

§ 2. — *La bénédiction de Moïse* (1).

Le chapitre XXXIII est-il plus étroitement lié au corps du Deutéronome que ne l'était le chapitre XXXIV ?

Il se compose tout entier d'une pièce de vers, intitulée *Bénédiction de Moïse*, mais qui n'a jamais dû être attribuée à Moïse lui-même (2), et dans laquelle nous devons voir l'amplification poétique d'un souvenir ancien dans la tradition populaire (3). Ce

(1) Deut., XXXIII.

(2) Quoi qu'en dise Dillmann, *NDJ*, p. 414, les versets 4 et 5 s'y opposent absolument : « Moïse, » disent-ils, « nous a donné une loi, héritage de l'assemblée de Jacob. Il était roi en Israël, quand s'assemblaient les chefs du peuple et les tribus d'Israël. » Nous avons plutôt affaire, ici, à un hymne en l'honneur de Moïse bénissant son peuple ; hymne destiné à perpétuer en Israël la mémoire du héros et le souvenir des temps prospères où ce beau morceau de poésie fut composé. Les arguments que Dillmann fait valoir contre l'authenticité du verset 4a (*NDJ*, p. 419) ne me paraissent nullement probants. Cette transition, avec Moïse pour sujet, et finissant sur « les tribus d'Israël, » introduit, au contraire, très habilement les bénédictions, en même temps qu'elle explique la présence de petites introductions partielles : « Voici, sur Juda, ce qu'*il* dit..., sur Lévi, *il* dit..., » etc.

(3) L'hypothèse de Bleek (*Einl. A. T.*, p. 136), d'après laquelle Deut., XXXIII, renfermerait une poésie quelconque, trouvée par l'auteur du Deutéronome et transformée par lui en bénédiction de Moïse, est bien moins vraisemblable que celle de M. Bruston

qu'il y a de certain, c'est que rien n'annonce cette bénédiction dans les textes qui précèdent. Elle arrive brusquement, introduite par une ligne qui est plutôt un titre qu'une transition : « Voici la bénédiction par laquelle Moïse, homme de Dieu, bénit les enfants d'Israël avant sa mort (1). » On dirait une pièce retrouvée par l'auteur, et placée en appendice.

Si nous allons au document lui-même, c'est en vain que nous chercherons un air de famille entre le Deutéronome et lui. Dès les premiers mots, l'allusion faite au Sinaï trahit un auteur différent de celui du Deutéronome, lequel ne parle jamais du Sinaï, mais seulement de l'Horeb. L'invocation au sujet de Juda et ce vœu : « Ramène-le vers son peuple ! » ne seraient jamais venus, sous cette forme, à l'esprit de l'auteur très judaïte du Deutéronome, qui se serait écrié bien plutôt : ramène le peuple vers Juda (2) ! D'ailleurs,

(*Cours sur la poésie lyrique des Hébreux*. Montauban, 1883), qui veut que la bénédiction proprement dite (vers. 6 à 25) ait été enchâssée dans un morceau poétique, dont les deux moitiés se retrouvent versets 1-5 et 26-29. Ces deux fragments s'adaptent en effet parfaitement, et peuvent fort bien avoir constitué primitivement un psaume célébrant les bienfaits de Dieu à l'égard de son peuple jusqu'à l'entrée en Canaan.

(1) Deut., XXXIII, 1.

(2) Ce souhait marque l'époque où cette bénédiction a été composée, en même temps qu'il trahit la nationalité de son auteur. L'expression « ramène Juda vers ses peuples » ne convient nullement aux temps de l'exil babylonien, quoi qu'en dise Gesenius, *De Pent. Sam.*, p. 7. Ewald (*Gesch.*, 1, 187) attribue à cette pièce l'époque de Josias. Hitzig (*Gesch.*, p. 187), celle de Menahem. Bleek (*Einl.*, 3e édit., p. 306) Kuenen (*Godsd.*,

pas un mot, dans tous ces vœux et dans toutes ces prophéties, des préoccupations dont le Deutéronome vient de nous entretenir. L'impression laissée par la lecture du Deutéronome est que l'auteur en est austère, et qu'il écrit en des temps difficiles. Ici, tout est facile, au contraire; et le vers, et l'époque qu'il nous met sous les yeux. Ce n'est plus le Moïse du Deutéronome, qui fulmine avant de mourir ses dernières remontrances : C'est un Moïse heureux, qui s'en va en bénissant.

Nous ne saurions entrer plus avant dans la discussion, sans anticiper sur notre étude du Deutéronome primitif. Nous croyons en avoir assez dit pour conclure, non seulement que l'auteur de la bénédiction de Moïse n'est pas celui du Deutéronome, mais même que cette bénédiction n'a pu faire partie d'un ouvrage dont elle contredit l'esprit. Toutefois, si elle

I, 101) et autres, la font provenir du temps de Jéroboam II. Le verset 7 ne s'explique parfaitement que si la pièce à laquelle il appartient a été écrite au lendemain même du Schisme des dix tribus, en ces temps à la fois prospères et douloureux, où les deux moitiés de l'héritage de David souhaitaient encore de se rejoindre (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 422). La forme du vœu, — qui n'est point la plus naturelle, puisque c'est Israël qui s'est séparé de Juda, — montre assez que l'auteur de la pièce est un homme du royaume du Nord. On sent d'ailleurs aussi frémir, dans les derniers mots de la bénédiction de Lévi, le ressentiment que l'Israël fidèle éprouvait contre les institutions impies de Jéroboam (comp. 1 Rois, XII, surtout le verset 31). Voyez, au sujet de la bénédiction de Moïse : K.-H. Graf., *Der Segen Mosis*, Leipz., 1857; et, pour la littérature du sujet : W. Volck, *Der Segen Mose's*. Erl., 1873.

n'appartient ni à l'auteur du Deutéronome, ni au plan d'après lequel son ouvrage est conçu, on s'explique fort bien sa présence et la place qu'elle occupe, dans le plan que s'était tracé le Deutéronomiste. Celui-ci voulant se servir des sources diverses qu'il avait sous la main, pour composer une histoire chronologique de la vie de Moïse, on comprend à merveille que, de même qu'il a détaché la dernière page du Tétrateuque pour transporter à la fin de son livre le récit de la mort de Moïse, il ait placé, immédiatement avant le récit de la mort, la bénédiction du mourant (1).

§ 3. — *Le cantique de Moïse* (2).

Si nous passons maintenant de la bénédiction de

(1) D'où le Deutéronomiste a-t-il eu cette bénédiction? On s'accorde généralement à reconnaître que ce morceau, arrivé jusqu'à nous sous une forme incomplète et défectueuse, est postérieur à la bénédiction de Jacob (J). La comparaison du passage concernant Joseph chez les deux, met la chose hors de doute. La question d'origine est loin d'être aussi claire. Cependant, certaines expressions du verset 1, l'allusion au buisson (v. 16; comp. Ex., III, 2), à Massah et Meribah (v. 8; comp. Ex., XVII, 7, et Nomb., XX, 13), au dévouement des enfants de Lévi (v. 9; comp. Ex., XXXII, 27), à la conduite des enfants de Gad (v. 21; comp. Nomb., XXXII), nous porte à croire, avec Dillmann (*NDJ*, p. 416), que ce morceau appartenait primitivement à la source E. C'est aussi l'avis de R. Kittel dans sa *Gesch. d. Hebräer*, I; Gotha, 1888, p. 195. Toutefois, ni Kittel, ni Dillmann n'attribuent la composition de cette pièce à l'auteur de E.

(2) Deut., XXXII.

Moïse au cantique qui la précède (1), nous serons tout d'abord frappés du défaut d'harmonie qui règne entre ces deux morceaux poétiques. La bénédiction émane d'une époque heureuse ; tout trahit en elle la reconnaissance et la satisfaction. Le cantique est, au contraire, une sombre élégie, qui ne parle enfin d'espérance que pour consoler du présent, et ramener le cœur du peuple vers le Dieu qui l'afflige (2).

La situation à laquelle font allusion les versets 12 à 15, durait certainement encore aux temps où fut écrite la bénédiction. Maintenant, tout est changé. Les fautes sont venues, la patience de l'Eternel est arrivée à son terme, l'ère du châtiment est ouverte, et les magnifiques développements consacrés par ce cantique aux revendications de l'Eternel, nous renvoient à l'époque des prophètes de réaction.

Nous voici donc bien loin de Moïse, auquel le cantique ne fait, du reste, aucune allusion (3). Par contre, les sentiments qu'il exprime sont beaucoup plus conformes à l'esprit du Deutéronome que ceux qu'exprimait la bénédiction.

Le cantique ferait-il partie du Deutéronome primitif? Son contexte nous interdit de le penser.

(1) Voyez, sur Deut., XXXII, A. Kamphausen, *Das Lied Moses*, Leipz., 1862, et Klostermann, *Das Lied Moses u. d. Deut.*, dans *SK*, 1871, II, p. 249 et suiv. ; 1872, II, p. 230 et suiv.; III, p. 450 et suiv.

(2) Voy. Bleck, *Einl. A. T.*, p. 137.

(3) Des paroles comme celles de XXXII, 7 et suiv., suffisent, à elles seules, pour montrer à quel point les temps mosaïques sont loin de ceux où le cantique fut composé.

En effet, le chapitre XXXI, qui le précède et l'introduit, de même que les versets 44 à 52, qui le suivent, ne procèdent pas d'une source unique, et ne peuvent, par conséquent, être attribués à l'auteur du Deutéronome.

Envisagés dans leur ensemble, les chapitres XXXI et XXXII ne se rattachent pas plus au chapitre XXX qu'au chapitre XXXIII. Ils forment un tout isolé, et ce tout ne livre ses origines qu'au prix d'une patiente analyse. Les passages XXXI, 1-13 et 23-29, XXXIII, 45-47, témoignent d'une parenté avec le Deutéronome dont nous ne sommes pas encore en mesure de préciser la portée (1). Ce que nous pouvons dès maintenant constater, c'est que l'auteur de ces morceaux ignore parfaitement l'existence du cantique. Ce qui doit servir, d'après lui, de « témoin » contre Israël, c'est le « livre de la loi (2), » et les paroles prononcées « devant tout Israël (3) » font allusion au discours prononcé par Moïse au sujet de la loi, et dans lequel le législateur a exhorté le peuple à suivre les commandements qu'il vient de lui prescrire (4).

(1) Les allusions de 1-13 au préambule du Deut. sont fort précises. 1-8 nous renvoie de la façon la plus directe à Deut., III, 23-28. Sihon et Og appartiennent à ce même chapitre III. Pour les allusions générales, voy. Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, 1879, I, p. 210.

(2) Deut., XXXI, 26.

(3) Deut., XXXII, 45, contredit le verset 44.

(4) « *Assemblez devant moi tous les anciens de vos tribus et vos officiers ; je dirai ces paroles en leur présence, et je prendrai à témoin contre eux le ciel et la terre...* » — Ici se trouvait le discours...

Les passages XXXI, 14-22 et XXXII, 44, ne connaissent, au contraire, que le cantique, et servent d'introduction et de conclusion au cantique, tout comme les passages précédents servaient de cadre au discours. Ici, c'est le cantique qui est désigné par « toutes les paroles » du verset 44, et c'est lui qui doit servir « de témoin contre les enfants d'Israël (1). » Une autre preuve du fait que nous avons ici deux sources juxtaposées d'une manière toute artificielle, nous est fournie par les versets 14 et 15 qui offrent une version nouvelle des événements relatés quelques versets plus haut, et dans le chapitre III du même livre.

— *Lorsque Moïse eut achevé de prononcer toutes ces paroles devant tout Israël, il leur dit : « Prenez à cœur toutes les paroles,* » etc. Voilà qui est clair. D'allusion au cantique, point. Les versets 44 et 45 se suivent et se ressemblent, mais n'ont, en fait, rien de commun. L'un appartient à la source qui parle d'un cantique, l'autre à la source qui fait mention d'un discours. Ce discours, dans lequel Moïse voulait prendre à témoin le ciel et la terre, a été déplacé par le compilateur qui a donné la préférence au cantique, mais nous le retrouvons, sinon sous sa forme primitive de *témoignage*, du moins transformé par le compilateur en discours d'adieu, dans les chap. XXIX et XXX, soit, immédiatement avant le morceau qui lui servait primitivement d'introduction (comp. XXXI, 28c, avec XXX, 19; XXXII, 47, avec XXX, 19 et 20). Voyez, sur ce point délicat, Dillmann, *NDJ*, p. 390. L'étude de passages comme celui-ci jette une lumière instructive sur le mode de ces anciens compilateurs qui, dans leur désir de tout conserver et de tout ordonner, finissaient quelquefois par tout bouleverser. La préoccupation religieuse, qu'ils apportaient à toutes choses, mêlait une singulière liberté à leur respect des textes et de l'histoire.

(1) Deut., XXX, 19.

Déjà, le Code sacerdotal a raconté, au vingt-septième chapitre des Nombres, l'entrevue dans laquelle l'Eternel déclare à Moïse qu'il n'entrera pas dans la terre promise, et désigne pour son successeur Josué, fils de Nun (1). Un second récit, contenu dans les chapitres III et XXXI du Deuteronome, nous présente le même fait, avec les mêmes circonstances (2). Nous étions donc amplement informés. Comment admettre qu'un auteur connaissant ce double récit, voire même ayant écrit de sa main le second, ait pu avoir l'idée de recommencer une troisième fois, et de nous montrer à nouveau l'Eternel avertissant Moïse de sa mort prochaine, et annonçant à Josué que ce serait lui qui ferait entrer les enfants d'Israël dans le pays de la promesse (3)?

Il est évident que nous sommes ici en présence d'un document indépendant, lequel, après avoir raconté l'histoire de Moïse, rapporte, avant de notifier sa mort, le brusque dénouement de sa longue carrière. Parmi les documents qui racontent l'histoire de Moïse, nous connaissons le Code sacerdotal et l'Ecrit prophétique. Nous avons retrouvé, dans le dernier chapitre du Deutéronome, les fragments mutilés du récit de la mort de Moïse d'après ces deux ouvrages. Le Code sacerdotal explique cette mort

(1) Nomb., XXVII, 12-23.

(2) Défense d'entrer dans le pays, mais autorisation de le voir; ascension de la montagne; solennelle transmission des pouvoirs, etc. (Deut., III, 23-28; XXXI, 1-8.)

(3) Deut., XXXI, 14 et 23.

mystérieuse dans un dialogue entre Moïse et Jéhovah ; le récit parallèle manque dans l'Ecrit prophétique. Ne serait-ce pas lui que nous offre précisément ce fragment isolé, qui coupe si mal à propos le récit deutéronomistique (Deut., XXXI, 1-13, 24-30)? L'allusion à la tente d'assignation, la théophanie dans la tente et la présence de la colonne de nuée à la porte de la tente, rendent déjà la chose fort probable (1) ; la démonstration philologique de MM. Kuenen (2) et Dillmann (3), transforment la probabilité en certitude.

Nous voici donc en droit de reconnaître, dans ce morceau qui sert d'introduction au cantique, un fragment de l'Ecrit prophétique, et ce fragment est précisément le trait d'union dont nous avions besoin, pour relier les scènes qui se passaient sur les bords du Jourdain (Nomb., XXXII, 10-23, 25-27) à la mort Moïse (Deut., XXXIV, 2 et suiv.).

Ce qui fait que ce fragment n'a pas été laissé dans son contexte, comme le récit parallèle du Code sacerdotal, c'est qu'il servait lui-même d'intro-

(1) Tous ces détails nous reportent, en effet, à la description E de Ex., XXXIII, 7-9 (comp. Nomb., XI, 16 et suiv. ; XII, 4).

(2) Voy. Kuenen, *HKE*, 2e cahier, p. 149.

(3) Dillmann, *NDJ*, p. 388. Kuenen et Dillmann s'accordent pour donner aux versets 14, 15, 23, un autre auteur qu'aux versets 16-22 ; mais, tandis que Dillmann attribue 14, 15, 23 à E et 16-22 à J, Kuenen fait ressortir la parenté du style de 16-22 avec celui de E. C'est préciser assez, que d'attribuer en bloc 14-23 à JE.

duction à un cantique (1) que le rédacteur ne pou-

(1) Les versets 16-22 appartenant à JE, il est évident que ce document devait renfermer un cantique attribué à Moïse et dicté par l'Eternel (v. 19); soit, un cantique qui portait le cachet des temps mosaïques et dans lequel Dieu parlait à la première personne. Or, le cantique rapporté au ch. XXXII n'a aucun des caractères que l'on s'attendait à trouver dans une dictée divine qui prétend remonter à Moïse. Tel qu'il est, non seulement il n'a rien de commun avec les temps mosaïques, mais même (Ewald, *Gesch. Isr.*, 2e édit., I, p. 165) il ne paraît pas avoir été écrit avec l'intention qu'il fût attribué à Moïse. C'est un hymne à la fois prophétique et didactique, qui ne trahit pas son auteur, mais qui laisse bien voir la détresse des temps qui l'inspirent. On a voulu attribuer ce cantique à l'époque de la ruine de Samarie (Reuss, *Gesch.*, § 226), aux temps des invasions assyriennes (De Wette, *Beitr.*, II, 393), voire à la période de l'exil babylonien (Zunz, *Zeitschr. d. Morg. Gesell.*, XXVII, 674), mais aucune de ces époques ne convient aux sentiments et aux expressions du cantique, comme celle des incursions syriennes sous Benhadad et Hasael (Dillmann, *NDJ*, 392). C'étaient bien là les premiers malheurs attirés par les premières fautes. L'horreur de ces guerres, qui durèrent du temps d'Achab jusqu'à Joas, et la désolation qu'elles avaient apportée en Israël, ressortent des courts récits des livres des Rois (1 Rois, XX; 1 et suiv.; 2 Rois, V, 2; VI, 6 et suiv.; IX, 14, etc.). La sinistre déclaration : Deut., XXXII, 19-27, trouve ici toute son application; aussi Dillmann n'hésite-t-il pas à tenir l'époque des grands prophètes Elie et Elisée pour la plus favorable à la composition de ce morceau poétique. Nous ne pouvons nous ranger entièrement à son avis, à cause du développement 36-42 qui laisse entrevoir, d'une façon fort claire, que l'heure a sonné des compassions de Dieu envers ses serviteurs et des sanglantes représailles contre ses ennemis. Ceci nous amène aux dernières années de Joas, fils de Joachaz (2 Rois, XIII, 25), ou mieux, au règne de Jéroboam, son fils (2 Rois, XIV, 23 et suiv.). Le moment était venu où, si l'Eternel ne voulait pas que son peuple fût rayé du

vait placer avant la législation deutéronomique. En effet, ce cantique nous présente Moïse arrivé

nombre des nations, — ce qui n'était pas éloigné de sa pensée lorsqu'il s'écriait, dans le cantique (Deut., XXXII, 26) : Je voudrais dire : « *Je ferai disparaître leur mémoire d'entre les hommes* ; » mais je crains que leurs adversaires ne disent : « Notre main a été puissante ! » — il fallait qu'il intervînt, pour chasser les ennemis qui harcelaient Israël comme les oiseaux de proie harcellent l'animal blessé. C'est alors que « l'Eternel vit l'affliction d'Israël à son comble et l'extrémité à laquelle ils se trouvaient réduits... Or, l'Eternel *n'avait pas résolu d'effacer le nom d'Israël de dessous les cieux*... » C'est pourquoi, bien que Jéroboam « fît ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, » l'Eternel se servit de lui comme de l'instrument de vengeance qui devait chasser l'ennemi hors des frontières, et mettre Israël en repos (comp. Deut., XXXII, 36-42, et 2 Rois, XIV, 26-28).

Ainsi replacé dans son cadre historique, ce cantique ne nous paraît, non plus qu'à Kittel (*Gesch. d. Hebr.*, I, 195, n. 4), avoir pu être celui que renfermait primitivement la source JE (plus spécialement E), et que l'auteur de celle-ci attribuait à Moïse. Il est beaucoup plus vraisemblable d'admettre que le rédacteur qui a composé le Pentateuque avec les documents variés qu'il avait sous les yeux, a trouvé ce cantique, l'a pris pour celui auquel JE (Deut., XXXI, 16-22) fait allusion, et l'a inséré comme cantique de Moïse (voy. B. Stade, *Zeitschr. f. d. Altt. W.*, t. V, p. 279). — Quel pourrait bien être l'auteur de ce cantique substitué ?

2 Rois XIV, 25 nous apprend que les succès de Jéroboam, et la vengeance qu'il tira des ennemis d'Israël avaient été prédits par le prophète Jonas de Gath-Hépher. On s'accorde à penser que cette prédiction dut être mise par écrit, mais qu'elle s'est perdue (Bleek, *Einl. A. T.*, p. 398, 5e édit.). Il est peu vraisemblable que cette « parole de Dieu, prononcée par son serviteur Jonas, » portât simplement sur le fait que les limites d'Israël seraient rétablies par Jéroboam, « depuis l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la plaine. » Le prophète dut regarder la chose de plus haut et, au lieu

tout à fait au bout de sa carrière. Dieu lui a dit : « Voici, tu vas être couché avec tes pères, et voici,

de s'en tenir au détail précis et matériel, annoncer à Samarie les intentions de l'Eternel, comme le fit Michée sous Akhaz, en Juda. Sa prophétie devait donc porter, non sur le fait d'une frontière avancée ou reculée, mais sur la signification religieuse de cet événement. Elle devait dire que les temps de désolation étaient arrivés pour punir Israël de son ingratitude ; qu'Israël était seul responsable des calamités qui l'avaient mis à deux doigts de sa perte, mais que l'Eternel, pour montrer sa puissance aux ennemis de son peuple et sa compassion à ses serviteurs, allait intervenir, et sauver Israël du naufrage. Or, c'est là précisément ce qui fait le fond du cantique que nous venons de rattacher à l'époque où Jonas exerçait son ministère en Israël. — Que l'on veuille bien remarquer, en outre, que les vers. 26 et 27 de 2 Rois, XIV sont là comme une apposition aux mots כדבר יה' אשר דבר, qu'ils expliquent en résumant, en trois lignes, les motifs de la prédiction. Ce résumé répond non seulement pour le fond (26 = Deut., XXXII, 36-38 ; 27 = Deut., XXXII, 26, 27), mais aussi, sur un point, pour la forme (ואפס עצור ועזוב, Deut., XXXII, 36, = ואפס עצור ואכס עזוב, 2 Rois, XIV, 26) au cantique de Moïse ; si bien qu'il est impossible de ne pas tenir pour certain que l'auteur de 2 Rois, XIV, 26-27 a connu le cantique et y fait allusion.

Mais en voilà déjà trop sur un sujet qui n'intéresse qu'indirectement la question qui nous occupe, et sur lequel il serait, d'ailleurs, très difficile d'arriver à faire pleine lumière. Ces coïncidences — Jonas est un prophète de Samarie, et la langue du cantique de Moïse plaide en faveur de sa composition dans le royaume du nord (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 394) — et ces rapprochements nous ont si vivement frappé, que nous n'avons pu nous empêcher de porter notre sentiment devant le public, assuré d'ailleurs que les raisons qui nous font retrouver dans le cantique dit de Moïse la prédiction de Jonas, seront toujours aussi bonnes que celles par lesquelles Hitzig voit ces mêmes prédictions dans Esaïe, XV et XVI (voy. Hitzig, *Des proph. Jonas Orak. üb. Moab.* Heidelb., 1831, etc.).

ce peuple m'abandonnera ; il violera mon Alliance que j'ai traitée avec lui. » Pénétré de douleur à cette nouvelle, Moïse compose un cantique par lequel, quoique mort, il parlera encore. Le moment où il l'écrit, et l'état d'esprit dans lequel il se trouve au moment où il le prononce, reproduisent donc absolument les conditions dans lesquelles il composa et prononça le discours auquel XXXI, 24-29 fait allusion. Voilà pourquoi le rédacteur, préoccupé d'ordonner les faits de la vie de Moïse conservés par la tradition, s'est vu dans l'obligation de placer le cantique et son introduction, entre le dernier acte du grand Législateur et sa bénédiction finale.

Une fois débarrassé de ce qui appartenait directement ou indirectement à l'Ecrit prophétique, le texte des chapitres XXXI et XXXII se réduit : 1° aux portions deutéronomistiques qui formaient originairement le cadre du discours dans lequel Moïse voulait prendre à témoin, contre Israël, le ciel et la terre (1);

(1) Nous verrons, au cours de cette étude, que les huit premiers versets du chap. XXXI, bien que deutéronomistiques, ne font point partie du cadre du discours (il est facile de voir qu'il n'existe aucun lien entre les vers. 8 et 9), mais appartiennent à un autre livre apprécié plus loin (voy. § 5).

La plupart des critiques croient devoir également donner à 9-13 et à 24-29 deux auteurs différents. Dillmann (*NDJ*, p. 387) rattache 9-13 à V-XXVIII, Kuenen (*HKE*, p. 123, note 3) estime que ce passage devait se trouver à la suite de XXVIII, 69 et terminer le Deutéronome primitif sur l'affirmation que Moïse avait lui-même écrit « cette loi, » et pourvu à ce qu'elle fût lue tous les sept ans au peuple par les lévites. — Sans trancher ici la question de savoir si, oui ou non, l'auteur du Deutéronome a voulu

2° au court passage XXXII, 48-52, dans lequel il est facile de reconnaître un fragment du Code sacerdotal (1).

faire passer son œuvre pour un écrit de Moïse, nous ne voyons pas pourquoi Kuenen considère les indications données ici comme un complément indispensable au code. Il nous semble, pour le moins aussi naturel, de laisser le Deutéronome primitif, libre de toute préoccupation d'auteur, se terminer par la conclusion XXVIII, 69. — La question de style ne saurait être invoquée, vu que 9-13 n'offre, avec aucun passage du Deutéronome, autant d'analogie qu'avec 24-29 (comp. aussi v. 13 avec IV, 10).

Le plus simple nous paraît donc de laisser 9-13 se ressouder à 24-29, après la disparition du fragment JE qui les sépare, et former ensemble le préambule du discours כל הדברים האלה. Ce discours, composé fort après le Deutéronome, par un ardent zélateur de ce code (voy. § 4), a fort bien pu être rattaché par son auteur (ou après lui) à la législation moabite, dans un temps où cette législation était regardée non plus seulement comme l'héritage de la pensée et de l'œuvre de Moïse, mais comme un écrit de sa propre main. — Le fait que l'on a pu finir par attribuer le Pentateuque tout entier à Moïse, nous indique assez dans quel sens la tradition, en vieillissant, s'est précisée et simplifiée.

Les parties deutéronomistiques formant le cadre du discours sont donc, à notre sens, XXXI, 9-13, 24-29 ; XXXII, 45-47.

(1) Le fait que la montagne est appelée Abarîm et non Pisga, nous renvoie déjà au récit sacerdotal (Nomb., XXVII, 12-23) ; les expressions qui suivent témoignent, d'ailleurs, d'une étroite parenté avec ce récit. L'un et l'autre morceau font allusion à la mort d'Aaron, qui a été racontée par le Code sacerdotal (Nomb. XX, 28), et rappellent l'événement qui a causé la terrible sentence (Deut., XXXII, 51 ; comp. Nomb., XXVII, 14, et XX 12) (C). Ce morceau qui, à quelques gloses près (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 413), paraît avoir été conservé sous sa forme primitive, relie dans C les derniers événements racontés, Nomb., XXXIII (dernier campe-

§ 4. — *Le discours de Moïse* (1).

Une question de la plus haute importance se pose maintenant devant nous. Le texte du discours, dont nous venons de retrouver le cadre dans les chapitres XXXI et XXXII, a été enlevé, pour laisser la place au cantique, avec lequel il eût fait double emploi. Mais le soin jaloux avec lequel le rédacteur reproduit tous ses documents nous interdit de penser qu'il a laissé se perdre les *debarîm* que Deut., XXXI, 24-29 introduisent avec tant de solennité.

Que sont-elles donc devenues ?

Il ne serait pas impossible que le rédacteur, ne pouvant les laisser à leur place, ni les insérer plus loin dans son récit, les ait tout simplement confondues avec les nombreuses exhortations qui précèdent et qui suivent le corps des lois deutéronomiques. Ainsi distribués dans les passages du Deutéronome animés du même esprit qu'eux, les fragments du discours final seraient fort convenablement placés, et les derniers chapitres se trouveraient allégés, sans qu'un mot eût été sacrifié.

Si le rédacteur en a agi avec les *debarîm* selon l'hypothèse que nous venons d'énoncer, parce qu'elle

ment entre le Jourdain et les monts Abarîm, vers. 47-49) avec la mort de Moïse (Deut., XXXIV, 1a, 8-9).

(1) Deut., XXXII, 45-47 ; XXXI, 24-29 ; XXX ; XXIX ; IV, 1-40.

nous a paru d'emblée la plus naturelle (1), il ne nous sera pas difficile de retrouver, dans les portions antérieures du Deutéronome, les fragments de ce discours, reconnaissable aux caractères suivants :

1° Il doit avoir toutes les allures d'un discours d'adieu prononcé devant tout le peuple, représenté par ses anciens et ses officiers (2).

2° Il doit envisager le Deutéronome primitif, non comme un discours de Moïse, mais comme un livre écrit (3).

3° Il doit désigner la législation deutéronomique, non plus par les termes « statuts et ordonnances » dont le Deutéronome primitif se sert exclusivement (4), mais par le terme de « loi » : *cette loi*, dans le sens de Code écrit (5).

(1) Comp. Dillmann, *NDJ*, p. 230 et suiv., p. 378 et suiv.; Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, p. 48 et suiv.

(2) Deut., XXXI, 28 et XXXII, 45.

(3) En effet, D se donne lui-même comme un discours (V, 1, etc.) jusqu'au moment où Moïse est présenté comme écrivant cette loi (XXXI, 9). Or, ce n'est que « lorsque Moïse eut complètement achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi » (XXXI, 24), qu'il prononça son discours d'adieu. Désormais, et *désormais seulement* il pourra être fait allusion à un livre écrit.

(4) Wellhausen, *SV*, II, p. 191, fait remarquer très justement que le terme *thorah* n'est pas employé par D., V-XXVI, dans le sens de code écrit, mais seulement, à la façon des prophètes, dans le sens d' « enseignement oral et vivant, donné par les prêtres » (comp. Deut., XVII, 11 ; XXIV, 8).

(5) En effet, le préambule (XXXI, 24-29), s'en référant à l'acte accompli par Moïse (XXXI, 9), introduit la législation deutéronomique sous ce titre : *les paroles de cette loi* (v. 24), *le livre de la loi* (v. 26), etc.

4° Il doit prendre à témoin, contre Israël, le ciel et la terre (1).

5° Il doit contenir la recommandation d'instruire les enfants conformément aux exhortations qu'il renferme (2).

6° Il doit faire, de la fidélité d'Israël, une question de vie ou de mort (3).

7° Il doit être pénétré tout entier du sentiment qu'Israël se détournera de la bonne voie et sera atteint par le châtiment de l'Eternel, en sorte qu'il aura besoin de se souvenir, dans les jours de sa calamité, des ordres et des promesses de Jéhovah (4).

Instruits par ces traits caractéristiques, abordons les discours parénétiques des portions du Deutéronome qui précèdent le chapitre XXXI.

Ces discours sont au nombre de deux, et encadrent la législation contenue dans les chapitres XII-XXVI. Le premier, va du chapitre IV au chapitre XI; le second, du chapitre XXVIII au chapitre XXX.

Un examen sommaire suffit pour montrer que ni l'un ni l'autre de ces deux fragments ne sont homogènes. Le chapitre IV, 1-40 est nettement séparé du préambule oratoire introduit par les versets 44 et 45 et qui se poursuit, avec une unité que quelques interpolations et quelques singularités ne sauraient compromettre (5), jusqu'au chapitre XII.

(1) Deut., XXXI, 28.
(2) Deut., XXXII, 46.
(3) Deut., XXXII, 47.
(4) Deut., XXXI, 29.
(5) Voy. l'étude consacrée à ces chapitres, p. 103 et suiv.

Pour ce qui est du second fragment, le chapitre XXVIII et le chapitre XXIX ont entre eux une double barrière : la conclusion de XXVIII, 69 (1) et la suscription de XXIX, 1 (2).

Une chose qui frappe aussi, dès le premier examen, c'est que les fragments parénétiques les plus rapprochés du corps de lois, sont précisément ceux qui portent les formules d'introduction et de conclusion, et des formules qui se correspondent (3).

Le discours V-XI est introduit par ces mots : Voici les décrets, les statuts et les ordonnances que Moïse prescrivit aux enfants d'Israël, après leur sortie d'Egypte. C'était de l'autre côté du Jourdain (en Moab)... Moïse convoqua tout Israël et leur dit : « Ecoute, Israël..., l'Eternel notre Dieu a traité avec nous une alliance en Horeb. »

Le discours du chapitre XXVIII se termine par ces mots : « Ce sont là les paroles de l'alliance que l'Eternel ordonna à Moïse de traiter avec les enfants d'Israël au pays de Moab, outre l'alliance qu'il avait traitée avec eux en Horeb. »

Sans préjuger en rien la question du Deutéronome primitif, nous ne pouvons cependant nous empêcher de conclure de l'examen des deux formules dont nous

(1) Version française : XXIX, 1 ; avec la traduction : « *Voici* les paroles de l'alliance..., » qui fait supposer que ces « paroles » vont suivre, alors qu'en réalité elles précèdent. La traduction imposée par le sens général est : « *Ce sont là* les paroles de l'alliance... »

(2) Version française, XXIX, 2.

(3) Deut., V-XI et XXVIII.

venons de parler, que les chapitres V-XI et le chapitre XXVIII entendent faire corps avec le Code XII-XXVI, et former avec lui un tout complet.

Restent le chapitre IV et les chapitres XXIX et XXX.

Que l'on veuille bien lire sans prévention les derniers versets du chapitre III et les premiers versets du chapitre IV, et l'on ne pourra se défendre contre le sentiment que le chapitre IV ne se rattache pas plus à ce qui précède, qu'il n'est lié à ce qui suit.

Sans parler de la langue, beaucoup plus deutéronomistique au chapitre IV que dans les trois premiers (1), rien, dans le fond, non plus que dans la forme, n'autorise à voir, dans IV, 1 et suiv., la suite naturelle de I-III (2). Les exhortations du chapi-

(1) Voy. Dillmann, *NDJ*, p. 230 et suiv., p. 252 et suiv. Pour lui, les trois premiers chapitres, tout aussi bien que le quatrième, sont deutéronomiques; seulement le chapitre IV se trouvait à la fin du Deutéronome primitif, et c'est le rédacteur qui, après avoir fortement remanié Deut., I-III (voy., § 5, l'étude consacrée à ces chapitres), leur a rattaché artificiellement Deut., IV, 1-40, pour donner au discours historique une conclusion parénétique. Nous ne retenons de cette explication que le fait, fort bien démontré d'ailleurs, que, primitivement, Deut., IV ne faisait point suite à Deut., I-III.

(2) Le désaccord des théologiens est complet, touchant la nature et l'origine de Deut., I-IV. Cependant, l'on s'accorde généralement à accepter que les quatre chapitres sont solidaires; mais il faut reconnaître que les critiques d'ordinaire les plus explicites (Valeton, *Studien*, VI, 304 et suiv.; Wellhausen, *SV*, II, 187 et suiv.; Kuenen, *Onderz.*, I, § 7, etc.) n'ont justifié cette solidarité par aucune raison probante. Nous ne serions pas éloigné de croire que le fait d'admettre cette solidarité, sans trop insister sur

tre IV succèdent aux récits, sans la moindre transition. Rien, dans la partie historique, qui prépare au discours; rien, dans le discours, qui rappelle la partie historique. Celui-ci tire bien plutôt ses développements des portions du Deutéronome qui viennent après lui (1). Tandis que la partie historique porte très franchement son caractère de préface, le discours ne peut dissimuler ses airs de conclusion : « Voici, je vous ai enseigné des statuts et des ordonnances, comme l'Eternel mon Dieu me l'a commandé, afin que vous les mettiez en pratique dans le pays dont vous allez prendre possession... Et quelle est

ses preuves, est pour beaucoup dans le visible embarras où se trouve plus d'un critique, lorsqu'il s'agit d'établir la composition du Deutéronome. Sur ce point, Dillmann nous paraît avoir fait faire à la critique un réel progrès. Voy. aussi Kittel, *op. cit.*, p. 48.

(1) Exemp., v. 1, שמע ישראל, comp. V, 1; VI, 4; IX, 1; XX, 3; XXVII, 9, et nulle part ailleurs. — V. 2. « Vous n'ajouterez ni ne retrancherez, » etc., allusion à XIII, 1. — V. 5. « Je vous *ai enseigné* des lois, » etc., allusion à Deut., XII-XXVI (Dillmann : « Le Parfait ne tient nullement ici à un *lapsus calami*, mais bien au fait qu'à l'origine ce discours appartenait, sans doute, aux exhortations finales du livre. » *NDJ*, p. 253). — V. 10. « Afin qu'ils les enseignent à leurs enfants » (*id.*, v. 25), allusion à VI, 7, 10; XI, 19; etc. — V. 11. Comp. ch. V, 23-27. Dans les deux cas, la description dépasse les données de Ex., XIX et XX. — V. 13. Comp. IX, 9, etc. — V. 19. « Soleil, lune, » etc., allusion à XVII, 3. — V. 20. Comp. VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18. — V. 29. « ... de tout ton cœur et de toute ton âme. » C'est la pensée maîtresse du Deut., et ce n'est que dans le Deutéronome qu'on retrouve cette formule. Voy. VI, 5; X, 12; XI, 13, etc. — V. 37. « Il a aimé tes pères, » etc. Voy. IX, 5 et suiv.; X, 15 et suiv.; — etc.

la grande nation qui ait des statuts et des ordonnances justes, comme toute cette loi que je vous présente aujourd'hui ? »

Comme que l'on veuille traduire ou interpréter ces textes, ils indiquent clairement que lorsque le discours auquel ils appartiennent a été prononcé, les lois de Deut., XII-XXVI étaient déjà données. Le but du chap., IV, 1-40 n'est nullement, comme celui de Deut., V-XI, de préparer la promulgation, mais de la faire suivre d'exhortations qui en marquent tout à la fois la valeur et les exigences.

Nous croyons en avoir assez dit pour conclure : 1° que le chap. IV, 1-40 est étranger à son contexte; 2° qu'il fait partie, non pas de la littérature antérieure au code deutéronomique, ou destinée à l'introduire, mais, au contraire, de la littérature qui l'a suivi, et qui était destinée à en assurer la mise en pratique (1).

Force nous est donc de chercher sa place au delà du dernier verset du chap. XXVIII, lequel entend servir de conclusion au code deutéronomique.

Ainsi, avant même d'avoir exposé les preuves internes qui militent en faveur de l'origine commune des chap. IV, XXIX et XXX, nous nous trouvons amenés, par une série d'indications fournies par les

(1) La question de savoir si le passage sur les villes de refuge (v. 41-43) qui sépare notre discours du livre deutéronomique est une interpolation (Reuss, *HL*, I, p. 205 ; Valeton, *Studien*, VI, p. 320) ou une remarque intentionnelle du rédacteur, voulant séparer bien nettement les quatre premiers chapitres du reste (Dillmann, *NDJ*, p. 260), est absolument impossible à trancher.

textes eux-mêmes, à rapprocher ces trois chapitres, et à les grouper, tout au moins, sous ce titre commun : Discours et exhortations, ajoutés au code deutéronomique pour en sanctionner la valeur, et encourager le peuple à lui être fidèle (1). Or il se trouve que c'est précisément un discours de ce genre que nous cherchons et dont nous avons déjà le cadre et les grandes lignes. Les chap. IV, XXIX-XXX ne renfermeraient-ils pas les éléments de ce discours?

Nous cherchons un discours d'adieu, solennellement prononcé par Moïse devant le peuple et ses représentants : le fragment IV, 1-40 et les chap. XXIX-XXX ont tout à fait ce caractère (2). Il faut que ce discours envisage la législation deutéronomique comme un code déjà donné, voire comme un livre déjà écrit : c'est le cas, dans les trois chapitres dont nous parlons (3). L'expression habituelle de « statuts et ordonnances »

(1) La solidarité de ces trois chapitres s'impose aussi à Dillmann, qui l'affirme sans y insister davantage (*NDJ*, p. 230). Ce résultat, auquel la compétence de l'éminent exégète de Berlin donne un sérieux intérêt, nous fait regretter que la préoccupation d'attribuer, en fin de compte, ces chapitres à D., ait empêché Dillmann de pousser jusqu'au bout la solution du problème cherché. Kittel reconnaît qu'en affirmant cette solidarité, Dillmann a rendu un signalé service à la critique; mais sa dépendance à l'égard des idées du maître l'empêche, à son tour, d'en tirer parti; aussi se borne-t-il à enregistrer le résultat acquis, tout en déclarant, avec sa loyauté habituelle, que si la question est en bon chemin, on ne peut encore la dire résolue (Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, p. 48 et suiv.).

(2) Deut., IV, 1; XXIX, 2 (trad.).

(3) Deut., IV, 1-9; XXIX, 20, 21, 27.

doit faire place, dans ce discours, au terme significatif de *loi*. Cette modification établit une parenté nouvelle entre IV, 1-40 et XXIX-XXX (1). Dans le discours dont nous possédons le cadre, Moïse doit prendre à témoin le ciel et la terre : IV, 1-40 et XXIX-XXX emploient l'un et l'autre la formule caractéristique :

העדתי בכם היום את־השמים ואת־הארץ (2).

Enfin, — et c'est ici un point sur lequel on ne saurait trop insister — tandis que le discours final, chap. XXVIII, répondant en cela aux préoccupations du discours d'introduction, V-XI, se contente d'insister sur les bénédictions attachées à la fidélité à l'Eternel et sur les malédictions par lesquelles l'infidélité sera châtiée, les chapitres IV et XXIX-XXX se placent d'emblée sur le terrain de l'infidélité, et font du pardon de l'Eternel et du retour final du peuple le centre de leur discours. Cette note de consolation et d'espérance sonne d'une manière tout à fait étrange au milieu d'un livre qui apporte au peuple d'Israël une constitution que l'on n'a pu encore ni transgresser, ni accomplir, puisqu'elle est toute nouvelle, et que les conditions sont à peine posées. Les adjurations de V-XI, les promesses et les menaces de XXVIII, ne nous étonnent point. On ne saurait, lorsqu'on présente un code de cette importance,

(1) תורה dans le sens de *loi écrite*, code national : Deut., IV, 8; XXX, 10.

(2) J'en prends à témoin contre vous aujourd'hui le ciel et la terre (Deut., IV, 26, et XXX, 19).

mettre trop de force à le recommander. Mais quel encouragement pour le peuple, et quelle manière de le préparer à remplir fidèlement ses devoirs, que de le prévenir, de la façon la plus nette, que sa rébellion est aussi certaine qu'un fait accompli ; de lui montrer, par avance, le tableau de sa ruine, et de lui annoncer, avant même qu'il ait mérité le châtiment, les conditions de sa rentrée en grâce (1) !

(1) Sans doute, le discours contenu dans les chapitres IV, 1-40, et XXIX-XXX, commence par insister beaucoup sur la nécessité de demeurer fidèle à l'alliance jurée, de telle manière que l'on pourrait prendre, au premier abord, ce discours pour une péroraison semblable au chapitre XXVIII, et faisant double emploi avec celui-ci ; mais Wellhausen (*SV*), Kuenen (*HKL*, I, 1, p. 124) et autres, ont déjà fait remarquer la différence capitale qui sépare XXIX-XXX de XXVIII, et oblige d'attribuer à ceux-là un auteur postérieur à D. En effet, le style hypothétique commun aux deux discours XXVIII et IV (1-40), XXIX-XXX n'a de raison d'être que dans le premier. Dans le second, on sent fort bien que le *si* (IV, 25 et suiv. ; XXX, 1 et suiv.) est purement littéraire ; au fond, l'alternative n'existe plus, et les événements qui se déroulent sous les yeux de l'auteur font de la déchéance et de la ruine d'Israël une chose certaine. Aussi, après avoir posé l'alternative, ne prend-il pas la peine d'en développer les doubles conséquences ; mais, se plaçant tout de suite, et sans justifier cette volte-face, au point de vue de la malédiction, il organise son discours comme si cette malédiction était un fait accompli. Pas un mot de ce qui pourrait arriver si, par impossible, le peuple restait fidèle à l'alliance jurée. Bien au contraire, toutes les grâces et les bénédictions dont parle l'auteur, sont destinées à ceux qui, après être tombés et après avoir supporté les justes jugements de Dieu, reviendront d'un cœur sincère à celui qu'ils ont offensé (voy. IV, 29, et XXX, *passim*). Cette étrange façon de bâtir son discours et d'en trans-

L'époque qui a vu naître le Deutéronome, ne peut avoir inspiré les prédictions lointaines des chap. IV et XXIX-XXX. Il y a là une contradiction dans les faits et dans les situations, qui s'accentue d'autant plus que l'on examine davantage (1). Par contre, l'esprit dans lequel ces trois chapitres sont écrits

former, chemin faisant, l'idée première, parle plus haut que toutes les autres preuves, en faveur de l'unité de l'auteur des chapitres IV et XXIX-XXX. — Si nous ne voulions nous borner à des indications sommaires touchant des chapitres qui ne font pas partie du Deutéronome primitif, nous pourrions encore faire valoir l'argument philologique, — dont il ne faut user qu'avec la plus grande réserve (Voy. pourtant l'usage de חלק *donner en partage* dans IV, 19, et XXIX, 25; voy. IV, 29 et suiv., comp. avec XXX, 1-9, etc.), — comme aussi tirer parti de certaines expressions et tournures de phrases communes aux chapitres IV, XXIX-XXX, et à Jérémie, pour chercher à établir tout au moins l'étroite parenté qui rattache l'auteur de notre discours au chantre des malheurs de Juda (Comp. Deut., IV, 29, et XXIX, 25; avec Jér., X, 16, et LI, 19; l'expression כור הברזל, pour désigner l'Egypte; Jér., XI, 4; Deut., IV, 20; Jér., XXIX, 13, presque mot à mot comme Deut., IV, 29; comp. aussi Jér., XXIX, 14, avec Deut., XXX, 3; Deut., IV, 19, כל צבא השמים; Jér., XIX, 13, etc.).

(1) Dillmann, qui va jusqu'à admettre que la menace de l'exil (IV, 26) n'aurait rien d'étonnant dans la bouche de D, et qui appuie son dire en renvoyant au chapitre XXVIII (dont les malédictions n'ont pourtant rien de commun avec les prophéties du chapitre IV), ne peut cependant admettre que les prédictions contenues dans les versets 28-31 aient pu appartenir à D (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 231). Or, ces deux morceaux sont trop intimement liés pour pouvoir être séparés sans arbitraire. Si la prophétie qui a trait au retour de l'exil est trop éloignée de l'esprit de D pour pouvoir lui être attribuée, le discours auquel elle appartient n'est ni du même auteur ni de la même époque que D.

accuse non seulement leur solidarité réciproque (1), mais aussi leur conformité parfaite avec le discours que XXXI, 24-29 devait introduire (2).

De toutes les considérations qui précèdent, il résulte : 1° Que les chapitres IV, 1-40 et XXIX-XXX constituent dans le Deutéronome une œuvre distincte et homogène (3). 2° Que cette œuvre n'est autre que le discours d'adieu auquel XXXI, 24-29 et XXXII, 45-47 servaient primitivement de cadre (4).

(1) A remarquer le fait que Hollenberg (*Die deut. Bestandth. d. B. Josua*, p. 471) faisait déjà provenir d'une même main les chapitres IV, XXIX et XXX. Son erreur était de les attribuer au rédacteur final, ainsi que I-III.

(2) Moïse, en effet, ne laisse ici aucun doute sur la conduite ultérieure et le sort final du peuple d'Israël : « Je sais, » dit-il, « qu'après ma mort vous vous corromprez ; que vous vous détournerez de la voie que je vous ai prescrite, et que le malheur finira par vous atteindre » (Deut., XXXI, 29). Moïse veut parler, non pour empêcher son peuple de se détourner, mais parce qu'il sait que son peuple se détournera. C'est là ce qui fait toute la différence entre le chapitre XXVIII et les chapitres XXIX-XXX, différence qui dénonce entre ces deux discours une contradiction semblable à celle que nous avons déjà montrée entre les deux situations que nous mettent sous les yeux la *Bénédiction de Moïse* et son *Cantique*.

(3) Et aussi, très certainement, postérieure à D.

(4) Que si l'on nous demande pourquoi le rédacteur en a agi de cette manière avec le discours d'adieu de Moïse, nous répondrons qu'à la distance où nous sommes des hommes qui ont écrit, ou compilé, les quelques pages de la littérature hébraïque qui nous restent, c'est déjà assez de retrouver leurs actes, sans aller jusqu'à prétendre que l'on retrouve toujours leurs intentions.

Ce qui paraît certain, c'est que le rédacteur ne s'est pas contenté de scinder en deux le discours de Moïse, mais qu'il l'a re-

DISCOURS D'ADIEU DE MOÏSE.

Après avoir écrit dans un livre « les paroles de

travaillé, de façon à en faire deux petits discours, deux allocutions n'ayant plus assez d'importance pour constituer, dans le Deutéronome, la présence d'un corps étranger, et servant eux-mêmes à encadrer le code, V-XXVIII.

Ces vues sur l'exil et le retour des « réchappés, » développées avec toute leur ampleur à la fin du Deutéronome, eussent été une note discordante, trahissant le manque d'unité du livre composé avec tant de talent par le rédacteur. Faire entendre ainsi, dès le début et à titre d'avertissement, la note du discours d'adieu, en donnant au chap. IV un avant-goût des sombres prophéties qui se retrouvent au chap. XXX, c'était, du même coup, diminuer l'effet d'un grand discours contredisant l'esprit et les espérances de D, et assurer l'unité oratoire de l'œuvre, en légitimant, par les allusions du début, les prédictions de la fin...

Quoi qu'il en soit, le discours appelé, tant au chap. IV (v. 30) qu'au chap. XXX (v. 1), *Col hadebarîm haelleh*, a dû subir les modifications et les dislocations les plus hardies de la part de celui qui en a ainsi distribué les fragments. Tous les critiques s'accordent à déclarer que le chap. XXIX est incohérent; que le lien qui rattachait le vers. 15 au vers. 16, et le dernier verset du chapitre au premier du chap. XXX, ont disparu. On signale aussi, dans le chap. XXX, l'absence de transition entre les vers. 10 et 11 (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 378), et l'incohérence des vers. XXIX, 19-21, qui parlent d'un châtiment *individuel*, et des vers. 22-28 qui traitent de l'effet produit par le châtiment *collectif* du peuple transporté en exil (v. 28). Tout cela est expliqué par le fait que le rédacteur a constitué le discours du chap. IV avec des fragments tirés des chap. XXIX et XXX. Ce qui manque aux chap. XXIX-XXX se retrouve, en effet, dans les éléments du chap. IV, si bien qu'il suffirait de se laisser guider, dans la décomposition

cette loi, » Moïse ordonne aux lévites d'assembler devant lui tous les anciens d'Israël et les officiers. Il veut leur parler, et prendre à témoin contre eux le ciel et la terre : « Car je sais qu'après ma mort vous vous corromprez... et que le malheur finira par vous atteindre. »

Lorsque tout Israël eut été convoqué, Moïse commença son discours en rappelant la miséricordieuse

du chap. IV, par les obscurités et les incohérences des chap. XXIX et XXX, pour arriver : 1° à retrouver, plus ou moins, la place de toutes les parties constitutives du chap. IV ; 2° à réaliser un tout bien lié, dont le plan ressort avec une entière netteté.

Il va sans dire que, dans l'état actuel du texte, toute reconstruction du discours primitif est impossible. La combinaison ci-dessus présentée n'a d'autre prétention que de fournir un corps à notre hypothèse, en donnant au lecteur une idée de ce qu'a pu être le manuscrit que le rédacteur avait sous les yeux, lorsqu'il a rassemblé les documents à l'aide desquels il a composé le Deutéronome actuel. Nous avons déjà vu qu'il avait collationné, pour les ajouter à D, la *Bénédiction de Moïse* et la prophétie appelée *Cantique de Moïse*. Nous donnons, dans ses grandes lignes, le *Discours d'adieu de Moïse*, qu'il possédait aussi et que l'on pourrait intituler : discours *Col hadebarîm haelleh*, en se servant du terme qui le désigne dans les trois fragments du Deutéronome (IV, 30 ; XXX, 1 ; XXXI, 45), que nous réunissons pour le reconstituer.

Nous verrons plus loin que le Code moabite finissait à XXVIII, 69, sans autre explication sur sa provenance. Mais l'auteur du *Discours*, vivant dans un temps où le Deutéronome était déjà considéré comme l'œuvre directe de Moïse, rattache son document à la législation, d'une façon très naturelle, en rappelant d'abord ce qui ne faisait de doute pour personne. — (Voy., pour la restitution du discours résumé ci-dessus, Deut., XXXI, 24-29 ; XXIX, 1-15 ; IV, 1-2 ; XXIX, 16-21 ; IV, 3-30 ; XXIX, 22-28 ; IV, 30b-31 ; XXX, 1-10 ; IV, 32-40 ; XXX, 11-20 ; XXXII, 45-47.)

protection dont Israël a été l'objet, pendant les quarante années du désert. « Seulement, jusqu'à ce jour, Jéhovah ne vous a pas donné un cœur pour comprendre, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre. »

C'est donc aujourd'hui qu'Israël se présente devant Jéhovah, pour contracter alliance avec lui, et pour devenir son peuple. « Tu te présentes pour entrer dans l'alliance de Jéhovah ton Dieu, dans cette alliance contractée avec serment, et que Jéhovah ton Dieu traite en ce jour avec toi, afin de t'établir aujourd'hui pour son peuple, et d'être lui-même ton Dieu... »

« Maintenant, Israël, écoute les statuts et les ordonnances que je vous enseigne, mettez-les en pratique, afin que vous viviez et que vous entriez en possession du pays que vous donne Jéhovah, le Dieu de vos pères. Vous n'ajouterez rien à ce que je vous prescris, et vous n'en retrancherez rien ; mais vous observerez les commandements de Jéhovah votre Dieu, tels que je vous les prescris. »

Israël doit prendre garde de ne pas se laisser égarer par l'idolâtrie des peuples qu'il a traversés : « Que personne, après avoir entendu les paroles de cette alliance contractée avec serment, ne se glorifie dans son cœur et ne dise : J'aurai la paix, quand même je suivrai les penchants de mon cœur !... La colère de Jéhovah s'enflammera contre cet homme, et toutes les malédictions, écrites dans ce livre, reposeront sur lui. »

« Vos yeux ont vu ce que Jéhovah a fait à l'occa-

sion de Baal-Peor : Jéhovah a détruit du milieu de toi tous ceux qui étaient allés après Baal-Peor. » Moïse lui-même, puni à cause de l'endurcissement de son peuple, ne doit point hériter du pays de la promesse. Qu'Israël, instruit par les châtiments du passé, se souvienne que Jéhovah est un feu dévorant, un Dieu jaloux ! « Si vous vous corrompez... je prends aujourd'hui à témoin le ciel et la terre que vous disparaîtrez, par une mort rapide, du pays dont vous allez prendre possession, au delà du Jourdain... Jéhovah vous dispersera parmi les peuples, et vous ne resterez qu'un petit nombre, au milieu des nations où vous emmènera Jéhovah. Et là, vous servirez des dieux, ouvrage de mains d'hommes... c'est de là aussi que tu chercheras Jéhovah ton Dieu, et que tu le trouveras, si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme. »

« Au sein de ta détresse, toutes ces choses t'arriveront. »

« Alors, les générations à venir, vos enfants qui naîtront après vous et l'étranger qui viendra d'une terre lointaine, à la vue des malheurs dont Jéhovah aura frappé ce pays... s'écrieront : pourquoi Jéhovah a-t-il ainsi traité ce pays? pourquoi l'embrasement de cette grande colère? Et l'on répondra : Parce qu'ils ont abandonné l'alliance de Jéhovah, Dieu de leurs pères, et qu'ils sont allés servir d'autres dieux... alors la colère de Jéhovah s'est enflammée, et il a fait venir sur ce pays toutes les malédictions écrites dans ce livre. Jéhovah les a arrachés de leur pays, et les a jetés dans un autre pays, comme on le voit aujourd'hui. »

« Dans la suite des temps, tu reviendras à Jéhovah ton Dieu et tu écouteras sa voix, car Jéhovah ton Dieu est un Dieu de miséricorde. Il ne te laissera pas, il ne te perdra pas, il n'oubliera pas l'alliance de tes pères, qu'il leur a jurée. »

« Lorsque toutes ces choses t'arriveront, la bénédiction et la malédiction que je mets devant toi, si tu les prends à cœur au milieu de toutes les nations chez lesquelles Jéhovah ton Dieu t'aura chassé, si tu reviens à Jéhovah... ton Dieu ramènera tes captifs et aura compassion de toi... Quand tu serais exilé à l'extrémité du ciel... c'est là qu'il t'ira chercher... Puis il te comblera de biens et prendra de nouveau plaisir à ton bonheur, comme il trouvait sa joie dans le bonheur de tes pères. »

« Interroge les temps anciens... depuis le jour où Dieu créa l'homme sur la terre... fut-il jamais un peuple qui entendit la voix de Dieu?... fut-il jamais un Dieu qui essaya de venir prendre à lui une nation, au sein d'une autre, par des épreuves, des signes, des miracles et des combats, à main-forte et à bras étendu?... Tu as été rendu témoin de ces choses, afin que tu reconnusses que Jéhovah est Dieu, et qu'il n'en est point d'autre. Il a aimé tes pères... Il t'a fait sortir d'Egypte... Reconnais donc maintenant, et mets-le dans ton cœur, que Jéhovah est Dieu, et garde ses statuts que je te prescris en ce jour, afin que tu sois heureux, toi et tes fils après toi. »

« Car ce commandement, que je te prescris en ce jour, n'est pas au-dessus de tes forces, ni hors de ta portée...; c'est une chose, au contraire, qui est tout

près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, afin que tu la mettes en pratique... Et maintenant, je prends à témoin contre vous le ciel et la terre, que j'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie, afin que tu vives! »

« Lorsque Moïse eut achevé de prononcer toutes ces paroles devant tout Israël, il leur dit : « Prenez à cœur toutes les sommations que je vous fais en ce jour, pour les intimer à vos fils, afin qu'ils s'appliquent à garder tous les préceptes de cette loi, car ce n'est pas pour vous une parole vaine, puisqu'elle est votre vie! C'est par elle que vous prolongerez vos jours dans le pays dont vous allez faire la conquête, après avoir passé le Jourdain (1). »

(1) Encore une fois, ce bref résumé n'a d'autre prétention que celle d'indiquer dans quel sens il nous paraît que la solution du problème doit être cherchée. Ce qui a beaucoup contribué à fortifier notre conviction sur ce point, c'est le fait que, pour si grossière que soit l'esquisse obtenue par la simple juxtaposition des textes conservés sous leur forme actuelle, le plan du discours primitif s'en dégage pourtant avec une clarté qui ne laisse pas que d'être instructive.

Plan du discours d'adieu.

ENTRÉE EN MATIÈRE.

Jusqu'ici le peuple n'a rien compris aux ordres ni à la protection de l'Eternel (XXIX, 1-9).

I

Explication de l'Alliance (XXIX, 10-15).

Ordre d'observer l'Alliance (IV, 1-2).

Mise en garde contre la transgression individuelle, qui a pour châtiment la ruine du rebelle (XXIX, 16-21; IV, 3-4).

§ 5. — *Les Annales de la Conquête.*

L'étude que nous venons de faire du chapitre IV, 1-40 nous amène à parler des trois premiers chapitres du Deutéronome, les seuls qu'il nous reste à examiner, en dehors du groupe principal V-XXVIII. On ne saurait méconnaître que le préambule I-III, sous sa forme actuelle, prétend introduire le code deutéronomique, marquer sa place dans le Pentateuque, et raconter les événements qui lui ont donné naissance. Par eux, et par eux seuls, nous apprenons avec quelque détail quand, comment et pourquoi

Mise en garde contre la transgression collective, qui a pour châtiment la ruine du peuple (IV, 5-26).

II

L'auteur, envisageant désormais la transgression comme un fait accompli (après XXXI, 29, nous devions nous attendre à cette étrange diversion), annonce :

La dispersion du peuple et l'exil (IV, 27-28).

L'impression produite, sur les générations futures, par l'horreur de cette dispersion (XXIX, 22-28).

La conversion des exilés à l'Eternel (IV, 30-31).

Le retour des exilés dans le pays de leurs pères (XXX, 1-10).

CONCLUSION.

La puissance de l'Eternel, pour soutenir la fidélité de son peuple et pour le sauver, est garantie par le passé (IV, 32-40).

Il n'y a donc aucune raison pour que le peuple se récuse, en face du commandement qui lui est prescrit. C'est une affaire de volonté. La vie et la mort sont devant lui : qu'il choisisse (XXX, 11-20).

Moïse a été appelé à promulguer la législation qui va suivre. Aussi la critique, avant Klostermann, a-t-elle cru, et plusieurs théologiens éminents pensent-ils encore aujourd'hui, que les premiers chapitres du Deutéronome font partie intégrante du code primitif (1). Ce qui a beaucoup contribué à accréditer cette opinion, c'est l'indéniable parenté des deux styles, et le fait que le Sinaï est constamment appelé Horeb, dans I-III comme dans V-XXVIII (2).

Cependant la question n'est pas aussi simple qu'elle le paraît au premier abord.

(1) Ainsi : Knobel, Graf, Kosters (*D. hist. beschouwing v. d. Deut.*, 1868); Kleinert (*Das Deut. u. d. Deuteronomiker*, 1872, p. 181). Voir la belle étude de Riehm, à propos de l'ouvrage de Kleinert (*SK*, 1874, p. 165-200), et de nos jours, Dillmann (*NDJ*, p. 228 et suiv.).

(2) Deut., I, 2 et 19. Le nom d'Horeb, qui se trouve d'une façon constante dans le Deutéronome, n'est employé que trois fois dans le Tétrateuque, et jamais dans les portions législatives (Horeb, Ex., III, 1; XVII, 6; XXXIII, 6). Pour ce qui est du style, il est certain qu'une incontestable parenté rattache I-III à V-XXVI. Nous ne referons pas, à notre tour, la longue liste des expressions et des termes communs à I-III et V-XXVI. Citons seulement, à titre d'exemple : **הארץ** rattaché à **הטובה**, Deut., I, 35; III, 25; VI, 18; VIII, 10; IX, 6; XI, 17. — **ערץ**, craindre, I, 29; VII, 21; XX, 3. — **עבר**, avec le sens : vers lequel vous dirigez votre immigration, III, 21 (sing.); VI, 1; XI, 8, 11, 31. — **נתן לפנים**, I, 8, 21; II, 31, 33, 36; VII, 2, 23; XXIII, 15. — **שמאל**, dans l'expression : à droite et à gauche (se détourner), II, 27; V, 29 (trad. 32); XVII, 11, 20. — **מרה**, hiphil, I, 26, 43; IX, 7, 23, 24, etc. Voir la liste complète dans Kuenen, *HKE*, p. 116, 111, 106, et comparer avec l'étude philologique de Kleinert, *op. cit.*, p. 217 à 235.

Comment se fait-il qu'un auteur ait eu assez peu de sens littéraire, pour faire précéder son code, court en somme, de deux introductions, aussi longues que différentes ? Aurait-il vraiment éprouvé le besoin, après l'avoir introduit par I-III, d'écrire encore les développements de V-XI (1) ?

Comment se fait-il, surtout, qu'après avoir indiqué I, 1-5 l'époque, le lieu et les circonstances de la promulgation deutéronomique, il ait eu l'idée de redire, dans la suscription IV, 44-49, exactement les mêmes choses (2) ?

Est-il admissible, enfin, qu'il ait écrit avec assez de négligence pour laisser se glisser, entre les données de I-III et celles de V-XXVIII, des divergences qui vont jusqu'à la contradiction (3) ?

(1) Voy. Wellhausen, *SV*, II, p. 189 et suiv.

(2) La suscription IV, 44-49 est, en effet, le principal argument que l'on puisse faire valoir contre l'unité d'auteur. Quoi qu'on en aie, on ne pourra jamais expliquer sa présence d'une façon naturelle, si l'on veut maintenir la composition de I-IV par D. Comment un écrivain qui vient d'ouvrir son livre par ces mots : *Voici les paroles que Moïse adressa à tout Israël de l'autre côté du Jourdain... C'était après qu'il eut battu Sihon, roi des Amoréens, qui habitait à Hesbon, et Og, roi de Basan... De l'autre côté du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse commença à expliquer cette loi et dit :* — pourrait-il, trois pages plus loin, recommencer avec ces mêmes mots : *Voici les préceptes, statuts et ordonnances que Moïse prescrivit aux enfants d'Israël après leur sortie d'Egypte. C'était de l'autre côté du Jourdain..., au pays de Sihon, roi des Amoréens, qui habitait à Hesbon, et qui fut battu par Moïse et les enfants d'Israël après leur sortie d'Egypte. Ils s'emparèrent de son pays et de celui d'Og, roi de Basan... Moïse convoqua tout Israël, et leur dit :* etc.

(3) 1° V, 3 et suiv. ; IX, 7 et suiv. ; XI, 2 et suiv., représen-

Toutes ces objections, formulées avec beaucoup de sagacité par Klostermann (1), ont amené la majorité des critiques à supposer que les premiers chapitres du Deutéronome ne sont pas de la même main que le code lui-même. La difficulté était de savoir à qui les attribuer.

tent Moïse s'adressant aux rebelles du désert et de Kadès (IX, 23), tandis que II, 14, dit, comme JE, que toute la génération qui avait murmuré à Kadès avait disparu.

2° XXIII, 4, représente l'Ammonite et le Moabite comme ayant pris, à l'égard d'Israël, une attitude nettement hostile, et lui ayant refusé le pain et l'eau ; II, 29, montre les Moabites accordant à Israël, tout comme les Edomites, la nourriture et l'eau dont il avait besoin.

3° IV, 11 et suiv., fait allusion à V, 23 et suiv., et XVIII, 16-19, mais exagère visiblement (les flammes s'élevaient jusqu'au milieu du ciel !) et interprète cet événement (vous ne vîtes point de figure = ne vous faites point d'image taillée) d'une façon tout à fait étrangère au code deutéronomique.

4° Les versets IV, 41-43, dont il est impossible d'indiquer la provenance, à moins qu'on ne veuille les rattacher à III, 29, ne s'accordent ni avec XIX, 9, qui parle de six villes (conformément à Nomb., XXXV), mais passe entièrement sous silence les trois villes transjordaniques, ni avec Nomb., XXXV, 9, qui voulait que l'on attendît, pour désigner les villes, d'avoir passé le Jourdain (comp. Hollenberg, *op. cit.*, p. 468, et Kuenen qui le réfute, *HKE*, p. 118.

5° I, 5 ; IV, 5, 8, supposent que leur auteur a sous les yeux le code deutéronomique à l'état de livre écrit. Ce qui contredit de la façon la plus formelle les données de V-XXVI.

6° Nous avons déjà fait voir dans le paragraphe précédent combien l'esprit dans lequel le ch. IV est écrit, diffère de celui de V-XXVI.

(1) Klostermann, *Das Lied Mose's u. d. Deuteronomium*, *SK*, 1871, II, p. 253 et suiv.

Les uns, avec Hollenberg (1), veulent que le rédacteur du Pentateuque les ait composés ; — opinion fort invraisemblable, car, du moment qu'il avait sous les yeux l'Exode et les Nombres, le rédacteur ne pouvait concevoir le dessein de donner à la législation moabite, un cadre historique désormais tout à fait superflu.

D'autres, pour trancher la difficulté des deux introductions consécutives, pensent avec Wellhausen (2) que le Deutéronome primitif (XII-XXVI) a eu deux éditions postérieures, indépendantes l'une de l'autre, et toutes deux augmentées : l'une, de I-IV comme introduction et de XXVII comme fin, l'autre, de V-XI comme exorde et de XXVIII-XXX comme péroraison. On n'a pas de peine à voir, derrière l'apparente simplicité de cette hypothèse, l'arbitraire d'une combinaison qui met ensemble, presque sans discussion, IV et I-III, XXVIII et XXIX-XXX, et qui sépare V-XI du Deutéronome primitif, sous prétexte que l'auteur de ce préambule ne parait pas assez pressé d'entrer en matière.

Pour Valeton (3), les chapitres I-IV n'ont d'autre

(1) Hollenberg, *Die Deuteronomischen Bestandtheile des Buchs Josua*, *SK*, 1874, III, p. 467 et suiv.

(2) Wellhausen, *SV*, II, p. 193, admet trois stades pour la formation littéraire du Deutéronome. 1° Le Deutéronome primitif (XII-XXVI); 2° Deux éditions postérieures et augmentées, l'une de I-IV et XXVII, l'autre de V-XI et XXVIII-XXX; 3° Fusion des deux éditions, et introduction de l'œuvre ainsi obtenue dans l'Hexateuque.

(3) Valeton, *Studien*, dans *Theol. Tijds.*, VI, p. 304 et suiv.

valeur que celle d'une interpolation. Kuenen proteste avec raison et démontre, avec sa sagacité habituelle, que ces premiers chapitres ne pouvant ni être confondus avec le code primitif, ni beaucoup éloignés de lui, doivent avoir été composés, non par l'auteur du Deutéronome, mais par un écrivain de son école (1). Cette manière de voir, qui est bien la mieux établie de toutes celles que nous avons rappelées jusqu'ici, n'explique pas comment ce disciple a été amené à mettre, en tête du livre de son Maître, un préambule historique, qu'il était lui-même obligé de tirer d'ouvrages déjà existants. Or, c'est pourtant là ce qu'il importait avant tout d'expliquer. Les quatre chapitres qui précèdent la suscription IV, 44-49 font double emploi avec l'introduction V-XI. Ils alourdissent la marche du livre, au point que nous ne pouvons les attribuer à son auteur. Nous sommes encore bien moins disposés à admettre qu'ils ont été composés après coup, et tout exprès pour compléter le Deutéronome, à moins que l'on ne prenne la peine de nous expliquer, avec la plus grande clarté, le pourquoi et le comment de cette affaire (2).

Dillmann l'a bien compris. Il a compris aussi que le grand obstacle à l'admission d'une origine commune, pour I-IV et V-XXVI, c'était la présence du chapitre IV, décidément incompatible avec les chapitres qui suivent. L'effort qu'il a tenté pour trouver une solution qui satisfasse à toutes les exigences du

(1) Kuenen, *HKE*, p. 113 et suiv.

(2) Comp. Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, I, p. 49.

problème, l'a conduit à une hypothèse du plus haut intérêt (1).

D'après lui, l'auteur du Deutéronome aurait composé, pour son livre, une introduction historique, tirée non pas de JE, mais des sources J et E, sous leur forme primitive. Cette introduction était destinée à tenir lieu de tout ce que l'Exode et les Nombres nous racontent en détail dans le Pentateuque actuel, touchant l'arrivée de Moïse dans la plaine de Moab. On comprend, dès lors, l'embarras du rédacteur qui a voulu mettre ensemble le Deutéronome et les quatre premiers livres.

Conserver telle quelle la notice historique I-III, qui faisait double emploi avec l'histoire précédente et la répétait souvent mot à mot? Impossible. Sacrifier ces trois chapitres, où se trouvaient pourtant, çà et là, des traits originaux? Le rédacteur ne pouvait non plus s'y résoudre. Un seul parti lui restait donc à prendre : celui de transformer, en un discours récapitulant le passé, les chapitres d'histoire auxquels leur position nouvelle faisait perdre tout intérêt comme toute valeur historique. C'est ce qu'il a fait.

On ne saurait nier que l'hypothèse de Dillmann explique tout ce qui est logiquement explicable. La présence d'une introduction historique, en tête du Deutéronome, est justifiée. La parenté de style entre I-III et V-XXVIII, n'a plus rien que de naturel. Les détails supplémentaires contenus dans Deut. I-III

(1) Dillmann, *NDJ*, p. 228 et suiv., 599. Comp. Kittel, *op. cit.*, p. 48 et suiv.

et qui ne sont pas rapportés dans Exode-Nombres, viennent de ce que l'auteur du Deutéronome a consulté les sources J et E dans leur intégrité. Il n'y a pas jusqu'à l'étrangeté du style oratoire employé pour des notices archéologiques (1), qui ne trouve dans cette hypothèse la meilleure explication.

Malheureusement, cette manière si savante et si ingénieuse de représenter les choses, laisse subsister — en la rendant, si possible, plus légitime encore, par la disparition de IV, 1-40, — l'objection tirée des deux suscriptions I, 1-5 et IV, 41-44. Impossible de tourner la difficulté ; nous avons là deux débuts parfaitement caractérisés, qui nous obligent à croire à deux auteurs différents.

Aussi bien, la parenté du style n'est pas au point que nous soyions contraints de retrouver dans I-III, la même main que dans V-XXVI (2). La situation est bien plutôt telle, que nous ne nous sentons pas même dans la nécessité d'admettre, avec Kuenen et autres, une imitation intentionnelle, qui mette la rédaction de I-III dans une dépendance absolue à l'égard de V-XXVI (3). Ad-

(1) Voy. II, 10-12, 20-23 ; III, 9, 11, etc.

(2) Voy. le tableau dressé par Kuenen, *HKE*, § 7, n. 16, p. 117, des expressions qui appartiennent en propre à I-III.

(3) C'est perdre le sentiment de la réalité que de chercher, dans la langue de I-III, une imitation intentionnelle du style deutéronomique. Ne savons-nous pas, par expérience, l'action qu'exerce la phraséologie biblique sur le langage des chrétiens qui se nourrissent de la Bible ? et quelle peine se donnent nos orateurs et nos littérateurs, même les plus lettrés, pour éviter de suivre, jusque dans ses barbarismes, le style de nos traductions ? — Qu'un

mettre que les chap. I-III ont été rédigés pendant la même période littéraire que le Deutéronome, par un des hommes sur lesquels le code deutéronomique avait exercé son influence, c'est en dire plus qu'il n'en faut pour légitimer les ressemblances de style, tout en laissant une explication naturelle aux particularités philologiques qui distinguent I-III de V-XXVI. Pour ce qui est du fond, nous reconnaissons volontiers, avec Dillmann, que les récits de I-III établissent entre ces trois chapitres et les fragments JE dans Exode-Nombres, une incontestable solidarité (1), mais nous ne saurions y voir une dépendance abso-

écrivain, versé dans le code deutéronomique, et le sachant peut-être entièrement par cœur, ait subi l'influence de son livre accoutumé, quoi d'étonnant? Le contraire serait bien plutôt un tour de force, comparable à celui d'un théologien français qui serait parvenu à écrire sur le salut par grâce, sans employer une formule de saint Paul ni une expression d'Osterwald. On oublie trop souvent qu'en matière de critique biblique, les choses peuvent aussi, quelquefois, s'expliquer tout simplement.

(1) Passages dans lesquels la ressemblance va quelquefois jusqu'à la reproduction mot à mot : Deut., I, 13, 15; Ex., XVIII, 15, 21. Deut., I, 9; Nomb., XI, 14. Deut., I, 17; Ex., XVIII, 26. Deut., I, 22-25; Nomb., XIII, 1-27. Deut., I, 28^b; Nomb., XIII, 28^b. Deut., I, 35; Nomb., XIV, 23; XXXII, 11 et suiv. Deut., I, 39; Nomb., XIV, 3, 31. Deut., I, 40; Nomb., XIV, 25. Deut., I, 42; Nomb., XIV, 42. Deut., I, 44; Nomb., XIV, 45. Deut., I, 33; Nomb., XIV, 14, X, 33. Deut., II, 16; Nomb., XIV, 35. Deut., II, 18-29; Nomb., XXI, 15, 28. Deut., II, 28; Nomb., XX, 19 : l'expression רק אעברה ברגלי ne se retrouve que dans ces deux endroits. Deut., II, 33^b; Nomb., XXI, 35^a. Deut., III, 29; Nomb., XXXIV, 6, etc. (comp. Graf, *Gesch. Bücher*, p. 16 et suiv.).

lue, sans faire violence aux textes (1). Dillmann, avec son idée d'une consultation directe des sources J et E par l'auteur du Deutéronome, fournit une explication assez plausible et qui séduit au premier abord; mais il faudrait, pour qu'elle fût suffisante, qu'un parfait accord existât entre les détails que D nous donne et les portions des sources J et E qui nous ont été conservées. Or, nous devons le reconnaître, cet accord parfait n'existe pas (2).

(1) Nous retrouvons, en effet, dans le court récit Deut., I-III, bon nombre de faits et de détails dont les chapitres correspondants du Tétrateuque ne font aucune mention. Ex. : mention de Laban et Di-Zahab (I, 1); mention du fait que les Edomites et les Moabites ont fourni de la nourriture aux Israélites (II, 29); du fait que Dieu avait défendu à Israël de se montrer agressif à l'égard de ces nations, détail qui porte avec lui le cachet d'une haute antiquité (II, 5, 9, 19); du fait que les messagers envoyés à Sihon partirent du désert de Kedémoth (II, 26, comp. Nomb., XXI, 21). Appartiennent en propre à Deut., I-III : les détails se rapportant au séjour *unique* à Kadès (Deut., II, 14; — pour autant que l'on peut se faire une idée nette des événements d'après le Tétrateuque, il y a eu pour lui deux séjours à Kadès; voy. à ce sujet, Hitzig, *Gesch. d. Volk. Isr.*, I, p. 89 et suiv.; Kleinert, *Das Deuteronomium*, p. 178 et suiv.); la description du pays N.-E. du Jourdain (III, 5); les notices sur les Emites et les Horites (II, 10), les Zamzoummites (II, 20), les Avites et les Caphtorites (II, 23, comp. Amos, IX, 7); enfin, les noms divers de l'Hermon (III, 9).

(2) Voyez plutôt : Deut., I, 22-25, et Nomb., XIII, 1-27;
— I, 44, et Nomb., XIV, 43, 45;
— II, 4, et Nomb., XX, 18;
— II, 33, et Nomb., XXI, 35.

D'après Deut., I, 37, III, 26, Moïse est puni à cause de la faute du peuple. D'après Nomb., XX, 12, XXVII, 14, Moïse est puni à cause de sa propre faute, ainsi qu'Aaron. — Pour la difficulté

Nous voici donc amenés par la force des choses à constater l'indépendance du fragment I-III, tant à l'égard des Nombres qu'à l'égard du Deutéronome. Tel qu'il est, il nous apparaît comme un lambeau de tradition, rédigé, peu après le Deutéronome, par un auteur auquel la source JE était connue, mais qui s'en sert très librement, et dans la conscience de posséder des sources d'autorité égale. Ce n'est ici ni une copie, ni une œuvre d'imagination, c'est une autre édition de l'histoire des Pères, un livre à part, comme un écho de l'épopée de la conquête, dont I-III nous laisse entrevoir les premières pages, derrière le voile épais des rédactions postérieures (1).

Si notre impression est juste, nous devons retrouver, par delà le Deutéronome, la suite de l'ouvrage commencé ; un document, écrit dans l'esprit du Deutéronome et dans le style de I-III, reprenant l'histoire là où les fragments deutéronomistiques la laissent, et racontant ce qui s'est passé, depuis le moment où

d'accorder les données de Deut., I-II, et celles des Nombres, au sujet de Kadès et des quarante ans au désert, voy. Dillmann, *NDJ*, p. 241, et Wellhausen, *SV*, II, p. 198.

(1) La principale transformation subie par ce morceau d'histoire fut certainement celle que lui fit subir le rédacteur définitif, lorsque, ne pouvant l'utiliser comme récit, il en fit un discours qu'il plaça dans la bouche de Moïse. Toutes les objections que nous avons cru devoir soulever contre l'hypothèse de Dillmann laissent parfaitement intacte l'explication qu'il donne sur ce point, et à laquelle nous nous rallions, comme à la seule qui explique d'une façon satisfaisante l'origine du style actuel de I-III. Voy. Kittel, *op. cit.*, p. 49, et Dillmann, *NDJ*, p. 229.

le Jourdain a été franchi, jusqu'au jour où la conquête a été terminée. Ce document existe, et nous le retrouvons, en effet, bien mutilé, bien incertain parfois, mais pourtant toujours fidèle à lui-même, dans ce qu'on est convenu d'appeler : les fragments deutéronomistiques du livre de Josué (1).

Ces fragments ont été l'objet des plus minutieuses recherches. Hollenberg, le premier, les a décrits de main de maître (2). Wellhausen n'a guère fait que se rallier à ses conclusions (3) et l'étude approfondie

(1) La façon dont *Caleb* (JE, Nomb., XIV, 29-35) est représenté dans Deut., I, 36, et Jos., XIV, 7, est un de ces exemples qui trahissent, avant toute démonstration, l'origine commune de deux fragments aujourd'hui séparés.

(2) Hollenberg, *Die Deuteronomischen Bestandtheile des Buchs Josua*, dans *SK*, 1874, III, p. 472 et suiv. La division des sources est surtout facile et fructueuse, pour l'auteur deutéronomistique, dans les douze premiers chapitres de Josué. Plus loin, il se mêle plus d'arbitraire dans la répartition, et les fragments en question sont notablement moins nombreux. On sent que le sujet du livre a dû être : *la conquête*, et qu'il a eu pour but de déployer, sous les yeux des générations sur lesquelles l'auteur voulait agir par son livre, la merveilleuse assistance que Dieu accorde à son peuple, lorsque celui-ci garde fidèlement son alliance. Les teintes sombres de Deut., I-II, étaient très habiles au premier plan, et montraient, par un fait d'histoire, que le Dieu qui bénit est aussi le Dieu qui punit.

(3) Voici, d'après Wellhausen, les fragments deutéronomistiques de Josué : Jos., I ; II, 10-11 (?) ; III, 2-4, 6-8 ; IV, 6-8 (?), 11-14a, 20-24 ; VI, 2 ; VIII, 1, 31-35 ; IX, 24, 25 (comp. Jér., XXVI, 14) ; X, כעשר עשה ליריחו ולמלכה (v. 1), 8 [19-28, trouvé par le deutéronomiste et inséré par lui après quelques retouches], 29-43 ; XI, 2, 3 (?), 10-20, 23 ; XII, 1-24 ; XIII, 1-14 (peut-être interpolé

de Kuenen n'apporte, en somme, que la confirmation des résultats acquis (1).

La difficulté est de s'entendre sur leur origine. Pour Hollenberg (2), l'auteur des portions deutéronomistiques de Josué, n'est autre que le rédacteur qui a mis ensemble, en les retravaillant, les sources de l'Hexateuque. Le rédacteur auquel on doit aussi Deut. I-IV, XXVII et XXIX-XXXI.

Dillmann repousse, avec raison, l'idée qu'une œuvre aussi importante puisse être attribuée à un simple rédacteur, dont le travail n'a rien de commun avec celui de l'historien. D'après lui, c'est l'auteur du Deutéronome qui, après avoir introduit son code par quelques pages d'histoire, avait raconté, à la fin de son ouvrage, de quelle manière Josué a continué et achevé l'œuvre de Moïse (3).

Si nous n'avons pu nous rallier à l'opinion de Dillmann, lorsqu'il voulait faire de Deutéronome I-III le préambule du Deutéronome primitif, nous avons

dans Q) ; XIV, 6-15 ; XVIII, 7 (?); XXII, 1-6; XXIII, 1-16; XXIV, 1 part., 13, 31 (voy. Wellhausen, *SV.*, p. 585 et suiv., ou *Jahrb. f. deut. Theol.*, 1876; XXI, p. 585 et suiv.).

(1) Fragments deutéronomistiques de Josué, d'après Kuenen : Jos., I, presque en entier; II, 10-11; III, 3, 7; IV, 14, 21-24; V, 2 (שׁוב et שׁנית), 4-7 ; VIII, 1, 2b, 27, 29 (?), 30-35; IX, 24, 25, 27b; X, 8, 25, 27 (?), 40-42; XI, 10-20, 23b; XII, en grande partie, XIII, 1b-6, 8-12, 14, 33; XIV, 6-15; XVIII, 7; XXI, 41-43 (43-45); XXII, 4-5; XXIII; XXIV, 1, 9, 13, 31 (voy. Kuenen, *HKE*, § 7, p. 126 et suiv.).

(2) Hollenberg. *op. cit.*, p. 472-506; en particulier, 489, 504 et 505.

(3) Dillmam, *NDJ*, p. 440 et 600.

encore plus de motifs pour nous inscrire en faux contre l'idée d'une suite historique, faisant partie de ce même ouvrage. Non seulement toute la critique que nous avons faite des derniers chapitres du Deutéronome s'y oppose, mais encore certaines dissonances, qu'il n'est pas difficile de signaler entre Deutéronome V-XXVI et les fragments deutéronomistiques de Josué, nous interdisent de les attribuer à un auteur commun (1). Aussi bien, le Deutéronome primitif était un livre religieux, un code prophétique, destiné à frapper un grand coup, et non pas à raconter au peuple quelques détails nouveaux sur son origine. L'effet qu'il produisit sur Josias le montre bien (2)! Mais il a fallu, pour produire cet effet, qu'il s'arrêtât sur les malédictions, au lieu de disperser l'attention et de calmer les esprits en racontant les victoires glorieuses et le paisible établissement d'Israël (3).

(1) Par exemple : Jos., I, 3-5, et Deut., XI, 24. La parole de Moïse est présentée, dans Josué, comme une parole de Dieu. Voy. aussi Hollenberg, *op. cit.*, p. 474, au sujet de Jos., I, 5[b], 6-7 et 9, comp. à Deut., XXXI, 7, 8 (6), et p. 479, au sujet de Jos., VIII, 30-35, comp. à Deut., XXVII, 1 et suiv. Sur ce dernier point, Kuenen est d'un avis contraire (*HKE*, § 7, n. 30). Quoi qu'il en soit de ces divergences et de celles qu'une étude minutieuse mettrait certainement au jour, Kittel maintient que certaines différences entre D et les fragments deutéronomistiques de Josué ne sauraient être dissimulées (*op. cit.*, p. 61, C). Cet aveu, sous la plume d'un critique aussi mesuré, n'est pas sans mériter une sérieuse attention.

(2) 2 Rois, XXII, 11.

(3) Kittel formule contre l'hypothèse de Dillmann des objections

Disons encore l'opinion de Kuenen qui n'a pas, sur ce point, toute la clarté désirable (1). Pour lui, ces fragments ne sauraient faire partie du Deutéronome, comme le veut Dillmann, ni avoir pour auteur le rédacteur de l'Hexateuque, comme le pense Hollenberg. Et du reste, s'agit-il bien d'un auteur? Kuenen pencherait plutôt pour l'admission de plusieurs initiatives dans la composition de l'œuvre fragmentaire que met sous nos yeux le Josué deutéronomistique (2). Mais il n'est pas bien sûr; et l'on sent qu'il n'est pas en mesure de porter sur ce point la conviction dans l'esprit de ses lecteurs. Une chose demeure ferme, c'est que l'auteur, ou les auteurs des fragments en question, témoignent d'une incontestable parenté avec D^2, soit avec l'écrivain auquel Kuenen attribue les chapitres I-IV, XXVII, etc.

Ainsi donc, pour si contradictoires que soient les opinions émises, touchant l'origine des fragments deutéronomistiques de Josué, un fait n'en est pas moins affirmé par tous, avec une égale énergie, c'est la solidarité qui relie ces fragments aux chapitres du Deutéronome que nous étudions en ce moment.

Si nous nous emparons de ce fait, le seul qui ressorte avec évidence des démonstrations qui ont été faites jusqu'ici, nous nous trouvons avoir devant nous, d'une part, trois chapitres d'histoire, qui ne se rattachent ni à ce qui précède ni à ce qui suit, écrits

qui sont en grande partie les nôtres (Kittel, *op. cit*, p. 60 et suiv.).

(1) Kuenen, *HKE*, § 7, p. 126 et suiv.

(2) Voy. Kuenen, *Theol. Tijds.*, XII, 315-322, et *HKE*, § 7, n. 31.

dans un style oratoire au sujet duquel Dillmann éveille avec raison notre méfiance, et qui se présentent à nous comme l'entrée en matière d'un récit brusquement interrompu pour faire place à des préoccupations d'un tout autre ordre ; d'autre part, des fragments d'une histoire de la conquête qui commence sans préambule, comme si le début avait été supprimé, histoire que l'on ne sait à qui attribuer, mais où l'on s'accorde à reconnaître le style et l'esprit du Deutéronome, et tout spécialement des fragments historiques du Deutéronome (1).

Plutôt que de multiplier les auteurs supposés de ces fragments, en donnant une importance exagérée aux moindres irrégularités, ou bien de ramener à un seul auteur le Deutéronome et les fragments deutéronomistiques, en passant par-dessus les difficultés causées par la présence de textes irréconciliables, n'est-il pas bien plus simple et plus conforme aux faits, de reconnaître à ces deux séries de passages deux auteurs, rapprochés par l'époque et les préoccupations, mais très divers dans leurs buts comme dans leurs travaux, dont l'un s'est appliqué à provoquer un réveil chez son peuple en écrivant les exhortations et les lois de Deutéronome V-XXVIII, et dont l'autre, pour travailler à la même œuvre de restauration, a voulu retracer les temps de gloire et de fidélité, en écrivant les annales de la conquête.

(1) « Hollenberg démontre clairement que les fragments deutéronomistiques de Josué s'accordent sans doute aussi avec Deut., V-XXVI, mais d'une façon beaucoup plus directe avec D, I-IV, XXVIII, XXIX-XXXI, etc. » (Kuenen, *HKE*, § 7, n. 30).

L'époque qui vit naître le Deutéronome dut être un temps de ferveur et d'humiliation, durant lequel l'âme des fidèles israélites soupirait après le retour du glorieux passé. Si Dieu suscita alors un législateur prophète, pour remettre sous les yeux du peuple le testament oublié de Moïse, comment s'étonner qu'un autre écrivain se soit rencontré, pour compléter ce premier ouvrage (1), en rappelant aux fils comment ce testament fut exécuté par les pères, et quelles bénédictions leur fidélité eut pour prix?

Ces *Annales de la Conquête* formèrent primitivement un livre à part, racontant l'infidélité qui retint si longtemps Israël devant la terre promise, et la fidélité qui fit triompher Josué et qui donna au peuple élu la possession de Canaan.

Quand le rédacteur composa, à l'aide des différentes sources qu'il avait sous la main, le grand livre des origines d'Israël, il en agit, à l'égard des *Annales*, avec la même liberté dont il avait usé vis-à-vis de l'Ecrit prophétique et du Code sacerdotal. Sacrifiant l'individualité de ses sources au désir d'ordonner ses récits selon l'ordre chronologique, il a transporté les premières pages des *Annales* avant le code deutéronomique, pour la même raison qui lui a fait reporter après ce code les récits jéhovistes et élohistes des adieux et de la mort de Moïse.

De là, la grande confusion qui règne sous l'appa-

(1) Nous disons : *compléter*, parce qu'il ressort avec évidence, de la comparaison des deux écrits (comp. Deut., XI, 29, et Jos., VIII, 33 et suiv., etc.), que l'annaliste a connu le Deutéronome.

rente harmonie; de là, aussi, la difficulté qu'éprouve le critique à retrouver, pour la restauration des anciens monuments de la littérature hébraïque, les matériaux épars que l'on a fait servir, avec tant d'habileté, à l'érection du nouvel édifice (1).

Nous ne pouvons songer à nous étendre davantage sur une hypothèse qui nous entraînerait en des digressions exégétiques fort éloignées de notre but. Qu'il nous soit permis, seulement, de refaire pour elle ce que nous avons déjà fait au sujet des chapitres IV, XXIX-XXX du Deutéronome, et de la rendre accessible aux esprits qui ne sont pas versés dans la matière, en donnant une ébauche de ce qu'a pu être ce livre des *Annales*, à l'existence duquel nous croyons fermement.

ANNALES DE LA CONQUÊTE (2).

Israël, après avoir quitté l'Horeb, sur l'ordre de

(1) Cette difficulté s'augmente encore, pour le point spécial qui nous occupe, du fait que plusieurs des écrivains qui ont collaboré à la rédaction de nos livres actuels, — en particulier celui qui mit ensemble les sources J et E, — ont quelque chose de deutéronomistique dans leur style (d'où l'hypothèse de fragment deutéronomistique dans le Tétrateuque : Colenso, *Pent.*, VII; Synopt. table, p. I-VI, App., p. 145 et suiv.; Stähelin, *Speziellen Einl.*, p. 22 et suiv.), ce qui peut aisément faire prendre le change en donnant à une simple retouche de rédaction les apparences d'un fragment deutéronomistique (voy. Wellhausen, *SV.*, p. 74, 79, 86, 95 note 1, 116; Ad. Zülicher, *Jahrbb. f. Prot. Theol.*, VIII, 79-127, 272-315).

(2) Les passages du Deutéronome et de Josué que nous pouvons regarder comme ayant appartenu, sous leur forme primitive, aux

Dieu, arrive à la frontière de Canaan. Au moment d'entrer dans la terre promise, le peuple, effrayé par

Annales de la conquête, sont : Deut., I (Suscription 1-5. Impossible de démêler, dans l'état actuel du texte, ce qui revient à C, auquel appartiennent certainement les indications du verset 3; au rédacteur, qui a entièrement refondu cette suscription à l'usage du discours qu'elle doit introduire, et à l'auteur des *Annales*, qui devait introduire ici, par quelques mots, le récit qui commence au verset 6. Voy., à ce sujet, Dillmann, *NDJ*, p. 231 et suiv.) III; XXVII, 1 (?) 4-8; XXXI, 1-8; XXXIV, 5-6 en partie. Josué, I; II, 10, 11 (?); III, 2-4, 6-8, 9-17 partiellement; IV, 6-8, 11-14, 20-24; VI, 2 (et peut-être le récit composé de v. 3, 4 part., 10, 11, 14, 15 part., 16^b, 21-24); VIII, 1, 29 (?), 30-35; IX, 24, 25; X, 1 part., 8, 12 à 28 part., 29, 43; XI, 2-3 (?), 10-20, 23; XII; XIII, 2-14; XIV, 6-15; XVIII, 7 (?); XXII, 1-6, XXIII; XXIV, 1, 13, 31.

Le chapitre XXVII présente à la critique d'insurmontables difficultés : 1° Il ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit. Nous verrons, en effet, dans le prochain paragraphe, que le code deutéronomique ne finit pas avec le chapitre XXVI; il manque les sanctions que l'alliance nouvelle entraîne après elle, et la conclusion du recueil. Ces sanctions et cette conclusion nous sont données au chapitre XXVIII. Rien ne saurait donc être plus intempestif que l'interruption causée par les ordres prématurés et les malédictions anticipées du chapitre XXVII. Que l'on veuille bien remarquer, en outre, que l'ordre donné, versets 3 et 8, suppose l'existence, à l'état de loi écrite, d'un code dont la promulgation n'est pas encore terminée (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 363 et suiv.; Kuenen, *HKE*, p. 119 et suiv., et *Theol. Tijds*, XII, p. 297 et suiv.). 2° C'est en vain que l'on chercherait à coordonner les éléments qui le composent. Les versets 2-8 n'ont pas de lien avec ce qui suit. L'ordre donné, versets 2-3, est répété, presque dans les mêmes termes, versets 4 et 8, à ceci près, que la désignation du mont Ebal (v. 4) contredit le sens de l'ordre primitif, qui voulait que ces pierrres fussent dressées « dès que le Jourdain aurait

le rapport des espions, se révolte et refuse d'entreprendre la conquête. Sa rébellion lui vaut la puni-

été franchi. » Les versets 5-7a, introduisant à leur tour un élément hétérogène, achèvent de nous persuader que nous avons à faire, dans ce court morceau, à une compilation de sources diverses (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 364).

Les versets 9-10, isolés entre deux prescriptions particulières, sont considérés avec raison comme la transition primitive des chapitres XXVI et XXVIII (Kuenen, *HKE*, p. 121 et suiv.; Dillmann, *NDJ*, p. 364, etc.). Quant aux versets 11-13, qui ne se rattachent pas plus aux versets 2-8 qu'aux versets 9-10, ils font allusion à la prescription donnée D, XI, 29-32; mais, avec l'intention de la compléter, ils la reproduisent sans la comprendre. D, XI, 29, ne dit nullement que le peuple doit se diviser en deux parts, l'une pour monter au Garizim et bénir, l'autre pour monter sur l'Ebal et maudire; et comment l'aurait-il dit, puisqu'il n'est nullement dans l'esprit de la loi que la bénédiction et la malédiction seront l'une et l'autre réalisées, mais au contraire que, suivant la conduite du peuple, l'une ou l'autre deviendront son partage? (Comp. XI, 26, et le même conditionnel dans le chapitre XXVIII.) Tout le peuple est intéressé à les entendre toutes deux, puisqu'il est tout entier sous le coup de l'une ou de l'autre.

Il est intéressant de voir que Josué, VIII, 33-35, dans un fragment des *Annales de la conquête* qui nous raconte comment l'ordre de Moïse a été exécuté, se rattache à Deut., XI, et non à Deut., XXVII. D'après lui, c'est Josué seul qui lit les bénédictions et les malédictions devant tout le peuple assemblé, « moitié du côté du mont Garizim, moitié du côté du mont Ebal, selon l'ordre qu'avait précédemment donné Moïse. » — Au verset 32, ce même fragment des *Annales* cite l'exécution du commandement donné par Moïse chapitre XXVII, versets 4-8 : l'érection d'un autel en pierres brutes et la transcription de la loi sur les pierres plantées du mont Ebal. Nous avons vu que ce fragment ne saurait faire partie du Deutéronome primitif. Comme la parenté du chapitre XXVII avec l'ensemble des fragments qui constituent les *Annales* est généra-

tion terrible du séjour au désert « jusqu'à ce que toute la génération d'hommes de guerre eût disparu du milieu du camp, comme l'Eternel l'avait juré » (I-II, 15).

Après l'expiation de leur faute, les Hébreux franchissent le Zéred, entrent dans les plaines de Moab et remportent leurs premières victoires. Mais le moment est venu pour Moïse de céder la place à Josué.

lement reconnue (voy. p. 92, note 2, p. 95, note 1), rien ne s'oppose à ce que nous rattachions à ce document les versets 4-8 dans leur ensemble, et peut-être le verset 1 ; car il est certain que les *Annales* devaient contenir, dans leur rédaction primitive, une allusion plus ou moins explicite à la promulgation des champs de Moab. On ne s'étonnera pas que le rédacteur qui a mis ensemble les *Annales* et le Deutéronome ait noyé dans ce dernier ou supprimé, comme faisant double emploi, le récit de l'annaliste touchant cette promulgation. Les modifications de ce genre abondent dans l'histoire des rédactions successives de nos documents.

XXVII, 14-26, ne se rattache pas à ce qui précède et le contredit : 1° Lévi seul parle ; 2° il parle à *tout Israël* et non pas seulement à six tribus (comp. v. 12); 3° il parle pour maudire, alors que les versets 11-13 l'ont fait monter au Garizim pour bénir. — Enfin, ce fragment démontre son origine non deutéronomique, par le fait que les malédictions qu'il contient ne font allusion qu'à quelques commandements particuliers du Code moabite (comp. v. 17, et XIX, 14 ; v. 19, et XXIV, 17 ; v. 20, et XXXIII, 1), mais passe sous silence ses commandements généraux, tandis qu'il renferme, par contre, des prescriptions que le Deutéronome ne mentionne pas (comp. V, 18, et Lév., XIX, 14 ; v. 21, et Lév., XVIII, 23 ; v. 23, et Lév., XVIII, 8, etc. (Kuenen, *HKE*, p. 124, et *Theol. Tijds*, XII, 306-309).

« Chap. XXXI, 1-8, témoigne d'une origine commune avec I-IV, et ne saurait, à cause de cela, être attribué au Deutéronome... » Kuenen, *HKE*, p. 120.

« Moïse implora la miséricorde de l'Eternel, di-
» sant : Seigneur Eternel, tu as commencé à montrer
» à ton serviteur ta grandeur et ta main puissante...
» Laisse-moi passer!... Mais l'Eternel s'irrita :... C'est
» assez, ne me parle plus de cette affaire!... donne
» des ordres à Josué et affermis-le, car c'est lui qui
» mettra ce peuple en possession du pays que tu
» verras. »

On était dans la vallée, vis-à-vis de Beth-Peor » (II, 16-III, 29).

Alors Moïse promulgua le Code moabite, et dit au peuple avec les anciens d'Israël : « Observez tous les commandements que je vous prescris aujourd'hui. Lorsque vous aurez passé le Jourdain, vous dresserez des pierres sur le mont Ebal et vous y graverez les paroles de cette loi, après avoir bâti à l'Eternel un autel en pierres brutes » (Deut., XXVII, 1, 4-8).

Puis il ajouta : « Aujourd'hui je suis âgé de cent vingt ans... l'Eternel m'a dit : Tu ne passeras pas le Jourdain. » Alors Moïse appela Josué et lui dit en présence de tout Israël : « Fortifie-toi et prends courage, car tu entreras avec ce peuple... ne crains point et ne t'effraie point » (XXXI, 1-8).

« Moïse, serviteur de l'Eternel, mourut là, dans la vallée, vis-à-vis de Beth-Peor » (XXXIV, 5-6).

Après la mort de Moïse, serviteur de l'Eternel, l'Eternel dit à Josué, fils de Nun, serviteur de Moïse... « Fortifie-toi et prends courage, car c'est toi qui mettras ce peuple en possession du pays que j'ai juré à leurs pères de leur donner... Fortifie-toi seulement et prends courage! » (Jos., I).

Josué se met immédiatement à l'œuvre. Des miracles répétés ouvrent devant ses troupes les flots du Jourdain et font crouler les murailles de Jéricho (II, III, IV). Le roi d'Aï et son peuple sont exterminés. Josué, type du fidèle Israélite, bâtit un autel sur le mont Ebal, grave sur la pierre la loi « que Moïse avait écrite » et lit devant tout le peuple « les paroles de la loi, les bénédictions et les malédictions » (VIII).

En vain les rois des Amoréens se liguent contre Israël. L'Eternel dit à Josué... « Je les livre entre tes mains ! » (X, 8).

Ainsi se poursuit la conquête miraculeuse, de par la volonté de l'Eternel qui *livre* à la race élue les peuples et les rois (X, XI, XII).

Cependant Josué « étant vieux et avancé en âge » n'a pas le temps d'achever la conquête ; mais, sur l'ordre de l'Eternel, il divise par avance le pays tout entier, « par portions, entre les neuf tribus et la demi-tribu de Manassé (XIII). » — C'est une distribution par la foi, bien digne de couronner la vie de cet homme extraordinaire, dont toute la devise est dans ces mots : « Ne crains point, crois seulement. »

Quand tout fut accompli, Josué bénit les Rubénites, les Gadites et les Manassites qui avaient aidé leurs frères dans la lutte (XXII) ; puis, assemblant tout Israël, comme Moïse l'avait fait avant de mourir, il dit : « Je suis vieux et avancé en âge ; vous avez vu tout ce que l'Eternel votre Dieu a fait à ces nations... Veillez donc attentivement sur vos âmes, car... si vous transgressez l'Alliance, vous périrez

promptement dans le bon pays qu'il vous a donné » (XXIII).

Enfin le livre se termine sur ces mots, qui en sont toute la morale et qui en marquent toute l'intention : « Israël servit l'Eternel pendant toute la vie de Josué, et pendant toute la vie des anciens qui survécurent à Josué et qui connaissaient tout ce que l'Eternel avait fait en faveur d'Israël » (XXIV, 31).

§ 6. — *Le Deutéronome primitif.*

L'étude que nous avons entreprise des fragments étrangers qui se partagent les premiers et les derniers chapitres du livre, se trouve brusquement arrêtée, de part et d'autre, par deux formules qui se répondent et semblent avoir été mises là, en vedette, à la limite des terrains vagues, pour dire à la critique : tu n'iras pas plus loin.

La première, la suscription IV, 45-49, commence par ces mots : « Voici les préceptes, les statuts et les ordonnances, que Moïse prescrivit aux enfants d'Israël. » Elle entend donc introduire un livre, non point *de Moïse*, mais rapportant la législation mosaïque. La seconde : « Telles sont les paroles de l'alliance que l'Eternel ordonna à Moïse de traiter avec les enfants d'Israël au pays de Moab, outre l'alliance qu'il avait traitée avec eux en Horeb, » suppose la législation moabite, et entend bien lui servir de conclusion (1).

(1) Ce verset 69, placé par les divisions de l'original hébreu comme conclusion du chapitre XXVIII, et transporté par nos tra-

Il semble donc que nous soyions enfin arrivés au livre que nous cherchons; à un livre qui a un commencement et une fin; qui s'ouvre en rappelant la première Alliance, qui la complète par ses lois,

ducteurs français en tête du chapitre suivant, est considéré par Dillmann, — qui se sépare de son devancier Knobel, — comme la suscription du chapitre XXIX (voy. *NDJ*, p. 377 et suiv.). Le savant critique de Berlin donne pour raison que nulle part ailleurs nous ne rencontrons de conclusion dans le Deutéronome. Fait assez naturel, puisqu'une conclusion ne se comprend qu'à la fin d'un livre complet, et que tout ce qui n'appartient pas au Deutéronome primitif n'est ici, — nous l'avons vu, — qu'à l'état fragmentaire. Dillmann allègue encore que l'expression בני ישראל est étrangère à D. C'est possible, mais il accorde lui-même que le rédacteur final en a agi très librement avec les textes qu'il avait sous les yeux. Nous nous garderons donc, pour un mot, d'abandonner une hypothèse qui a pour elle les hommes qui nous ont transmis le texte hébreu, des critiques de tous les bords (Knobel, Kuenen, Kleinert, Valeton, etc.), et, enfin, ce que j'appellerai le témoignage des faits. Il s'agit, dans ce verset, des *paroles de l'Alliance*. Où sont-elles, ces paroles? dans les exhortations du chapitre XXIX à prendre en considération « les malédictions de *l'Alliance écrite dans ce livre de la loi?* » Non, assurément, mais bien dans « *ce livre de la loi* » auquel XXIX renvoie, et qui se termine au ch. XXVIII. Ce verset dit encore que l'Alliance moabite fut traitée outre celle qui avait été conclue en Horeb. Nous avons ici une allusion directe à l'introduction du livre, qui commence au chapitre V par ces mots : « L'Eternel notre Dieu a traité avec nous une alliance en Horeb, etc. » Aussi bien, le fait seul qu'il s'agit ici des paroles de l'Alliance moabite nous oblige à rattacher directement ce texte à la législation deutéronomique, qui, seule, a qualité pour être ainsi appelée (voy. D, XXVI, 17 et suiv.; XXVII, 9; comp. 2 Rois, XXIII, 2, etc.), ce qui revient à le laisser à sa place, soit à la fin du chapitre XXVIII.

et qui se termine en exhortant le peuple à garder l'Alliance renouvelée.

Pouvons-nous considérer ce livre comme le Deutéronome primitif (1)?

Wellhausen, reprenant pour son compte les scrupules de Vater (2), croit devoir donner à cette question une réponse négative, et voici comment, avec sa verve habituelle, il présente sa manière de voir. Le Code IV-XXVI se divise en deux parties. La législation ne commence, à proprement parler, qu'au chapitre XII. Avant, Moïse veut toujours en venir au fait, mais n'y parvient jamais. Il ouvre le chapitre V en annonçant des statuts et des ordonnances que le peuple

(1) Nous avons vu, p. 98, note 1, qu'il n'y faut point comprendre le chapitre XXVII. Parmi toutes les hypothèses que ce curieux morceau a inspirées, nous n'en retiendrons qu'une, — la seule qui mette les savants d'accord, — c'est celle d'après laquelle on retrouverait, perdue au milieu des fragments disparates qui se sont groupés autour d'elle, on ne sait pourquoi, la transition qui devait primitivement relier le chapitre XXVI au chapitre XXVIII. « Moïse et les prêtres, les lévites, parlèrent à tout Israël, et dirent : Israël, sois attentif et écoute ! Aujourd'hui tu es devenu le peuple de Jéhovah ton Dieu ; obéis donc à la voix de Jéhovah ton Dieu, et pratique ses commandements et ses statuts que je te prescris aujourd'hui (XXVII, 9-10). Si tu es docile à la voix de Jéhovah ton Dieu, etc. » (XXVIII, 1 et suiv.).

(2) J.-S. Vater, *Commentar üb. d. Pent.*, 1805, III, p. 462, et avant lui, Hobbes, *Leviathan*, III, ch. XXXIII ; Semler, *Apparatus*, 1773, p. 66, et Corrodi, *Beleucht. d. Gesch. d. Kan.*, 1792, p. 28, estimaient déjà que le Deutéronome primitif ne devait se composer que des chapitres (XI? à XXVIII d'après Hobbes) XII-XXVI. Cette hypothèse a été reprise, de nos jours, par Wellhausen, *SV*, p. 191 et suiv., et Valeton, *Studien*, VI, 157-174.

devra observer en Canaan, puis il s'embarrasse dans le récit de la frayeur du peuple, lorsqu'il reçut la loi, il y a quarante ans. Au début du chapitre VI, il fait mine de vouloir donner de nouveau des statuts et des ordonnances... au lieu de cela, le voilà qui disserte sur l'obéissance qu'il faut témoigner aux lois, par amour pour le législateur. Le chapitre suivant met de nouveau notre patience à l'épreuve. Il est toujours question de statuts et d'ordonnances « que je veux te prescrire aujourd'hui, » et puis, on n'apprend jamais ce qu'ils sont. Les chapitres VII et VIII mettent en garde, par avance, contre les dangers et les obstacles que la soumission d'Israël aux lois de l'Eternel va rencontrer après la conquête de Canaan. La grâce de l'Eternel, dont il semble qu'au delà du désert on pourra se passer, demeure toujours nécessaire ; sa colère, toujours à craindre. Puis vient une digression sur le veau d'or. Ch. X, 12 et suiv., revient encore sur « les lois que je te prescris, » et ch. XI, motivant par la sollicitude que l'Eternel a toujours eue pour son peuple, la reconnaissance et l'obéissance que lui doit celui-ci, finit sur l'affirmation que la possession de Canaan ne rendra nullement cette sollicitude inutile, puisque la fertilité du pays dépendra de la grâce du ciel.

Il est difficile d'admettre que cette longue introduction, cet insistant appel à la fidélité à des lois que l'on ne connaît point encore, ait fait partie du Deutéronome primitif. L'auteur paraît beaucoup plutôt renvoyer par avance aux « ordonnances que je prescris aujourd'hui, » sans les aborder jamais,

parce qu'en réalité ces ordonnances sont déjà là, en un corps, écrites devant lui, et que son but est seulement de les pourvoir d'une préface.

Serait-il compréhensible, autrement, qu'il allât jusqu'à prononcer des bénédictions et des malédictions au sujet de la fidélité à des lois qui ne sont point encore données? Wellhausen ne le pense pas. En conséquence, le Deutéronome primitif ne comprend que XII-XXVI, et commence, *in medias res*, avec la loi principale, concernant le lieu de culte. C'est par elle que commencent aussi le Livre de l'Alliance, Ex., XX, 23 et suiv.; le Code sinaïtique, Lév., XVII-XXVI; Ezékiel, ch. XL, et le Code sacerdotal, Ex., XXV. — Il ne manque ni de suscription (XII, 1) ni de conclusion (XXVI, 16 et suiv.) et sa dimension est de telle nature qu'elle peut trouver place sur les douze pierres du Jourdain (XXVII, 3, 8) (1).

Il ressort clairement de l'analyse donnée par Welhausen, que les chapitres V à XI ne sont point écrits en un style concis; que leur auteur, pénétré de l'importance de la législation qui va suivre, ne peut assez revenir sur les circonstances qui l'ont produite, ni en recommander assez le contenu. Qu'est-ce à dire? De ce qu'il aurait pu faire plus court, faut-il

(1) Voir, pour les textes de Welhausen que nous venons de résumer : *SV*, p. 191 et suiv. — Wellhausen ajoute en note : « Ch. I-IV et ch. V-XI s'excluent, tout comme s'excluaient ch. XXVII et ch. XXVIII. Ils ont, auprès de buts divers, celui-ci de commun : donner un cadre historique à la législation du Deutéronome. Nous avons donc ici, en réalité, deux introductions appartenant à deux éditions différentes. »

conclure que son œuvre est apocryphe ? La littérature, et tout particulièrement la littérature théologique, dans laquelle Wellhausen est admirablement versé, ne lui a-t-elle pas mis assez souvent sous les yeux d'interminables prolégomènes, lui permettant de conclure, sans blesser sa conscience d'historien, que nous avons affaire ici à un phénomène psychologique des moins inattendus (1)? Encore si l'on pouvait relever, dans ces sept chapitres, quelque chose qui fît double emploi avec la suite, ou qui ne s'accordât pas avec elle; mais l'entente est absolue (2),

(1) Comp. Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, § 7, p. 44 et suiv., Kuenen, *HKE*, § 7, p. 108. Dillmann, *NDJ*, p. 263 et 600.

(2) Kuenen, *HKE*, § 7, fait observer, avec juste raison, que « le point de vue auquel se place l'auteur de XII-XXVI est exactement celui que donne la suscription » (IV, 45-49). « C'est Moïse qui parle » (XVIII, 15, 17, 18; XXIV, 18, 22; voire même XII, 8, où le législateur se range lui-même parmi les membres du peuple). Sa parole a trait à un moment précis : *aujourd'hui* (XII, 8; XIII, 19; XV, 5, 15; XIX, 9; XXVI, 17, 18); le passage du Jourdain est envisagé comme une chose imminente (XII, 10) et qui sera immédiatement suivie de la conquête (XII, 1, 2, 29; XV, 4; XVI, 20; XVII, 14; XVIII, 9, 12, 14; XIX, 1, 2, 14; XX, 16-18; XXI, 1, 23; XXIII, 21; XXIV, 4; XXV, 19; XXVI, 1). Il n'est plus question de retour dans le désert, etc. — De même, « les chap. V-XI et XII-XXVI s'accordent jusque dans les moindres détails, et cela, sans que ce soit nullement cherché » (Kuenen, *HKE*, § 7). Voyez surtout les chap. XVIII, 16-20, comp. V, 2; IX, 8; IX, 10; X, 4, comp. V, 19, etc. — XXVI, 5, comp. X, 22, et VII, 1; IX, 1, 14; XI, 23. — XXVI, 8, comp. V, 15; VI, 21, 22; VII, 8, 19; IX, 26; XI, 2-4; XVIII, 1-8, comp. X, 8, 9; XII, 3, comp. VII, 5 (Kuenen, *op. cit.*, p. 111). — Quant à l'objection tirée du fait que l'auteur de V-XI s'exprime en plusieurs endroits

et le style vient achever l'harmonie du fond dans une parfaite unité de la forme (1).

Quand Wellhausen refuse les chapitres V-XI au Deutéronome primitif, c'est donc affaire d'impression, non de discussion (2).

Si nous en venons maintenant à discuter la chose en elle-même, tout concourt à nous prouver que les chapitres V-XXVIII forment un tout, dont les deux parties s'appellent et se complètent.

Au chapitre XII, la promulgation commence sans que rien nous indique l'auteur, le lieu, le temps, ni

comme s'il avait le Code déjà tout écrit sous les yeux, elle est aisément écartée par l'hypothèse, assez naturelle, que l'auteur du Deutéronome aurait ajouté son introduction (V-XI) après avoir rédigé ses lois (XII, XXVIII). Voy. Kuenen, *HKE*, p. 108 et 112. L'objection, d'ailleurs, ne nous paraît pas suffisamment fondée pour que cette hypothèse soit rendue nécessaire.

(1) Par où nous n'entendons point que le style soit uniforme. Il est bien clair qu'autre est la manière d'écrire un discours, autre celle de formuler des lois (voyez chez Dillmann, *NDJ*, p. 292, les termes et expressions qui se trouvent dans XII-XXVI et non dans V-XI). Mais ce que nous maintenons, c'est que les différences de style que l'on peut rencontrer entre les deux parties de V-XXVI s'expliquent toutes par ce seul fait (voyez aussi Kuenen, *HKE*, § 7, note 8).

(2) Aussi bien ne prend-il pas la peine de nous tirer d'embarras. Il juge bon de couper en deux V-XXVI et nous laisse le soin de trouver pour quelles raisons un auteur postérieur a doté un livre tout fait de cette introduction interminable, et par quelle grâce d'état le dit auteur a reproduit le style de son devancier avec un sens si merveilleux, que l'on ne saurait découvrir dans son œuvre ni l'originalité d'une touche personnelle, ni la servilité d'un travail d'imitation.

la cause de cette promulgation. Ce n'est pas un début, c'est une suite. Si le livre actuel commençait par ces mots : « Voici les statuts et les ordonnances que vous (qui : *vous ?*) observerez, » ce serait un livre tronqué. Mais nous savons, par les développements qui précèdent, que le chapitre XII est le milieu d'un discours prononcé par Moïse à tel moment, en tel lieu, dans tel but. La suscription IV, 45-49 éclaire et introduit le discours tout entier.

En outre, une lecture attentive du code XII-XXVI ne laisse aucun doute sur la parenté qui existe entre les lois qu'il contient et le Décalogue. En plus d'un endroit, on dirait que le Décalogue est au Deutéronome ce que le thème est aux variations. On sent que ce n'est point ici la première fois que Dieu et le peuple se rencontrent, et l'on n'est point surpris de voir la conclusion XXVIII, 69 traiter le code XII-XXVI de seconde Alliance établie sur les bases d'un pacte plus ancien, contracté en Horeb. Comment admettre que le Deutéronome, qui entend fournir à Israël sa législation complète, à l'exclusion de toute autre, ait passé sous silence la pierre angulaire de cette législation ? Et qu'il ait fait, en fin de compte, allusion à une première Alliance dont la seconde est dérivée, sans dire ce qu'elle a été? Ici encore, les chapitres V-XI sont indispensables pour l'intelligence des chapitres XII-XXVIII. En ouvrant le livre des lois mosaïques par le Décalogue, ils mettent le Code moabite dans son véritable jour, exposent en entier l'histoire des rapports de Dieu avec son peuple, et permettent au Deutéronome

de prétendre à ce qu'il a voulu être de son temps : le livre complet et exclusif des révélations de Jéhovah (1).

Mais, serrons de plus près : « Non seulement la suscription générale (IV, 44-49) annonce des statuts et des lois, qui sont évidemment ceux des chapitres XII-XXVI (cf. XII, 1, etc.) mais il est dit au chapitre V (v. 28) que ce qui suit se compose d'un commandement (*Mitsvâh*) et de statuts et de lois (*Khouqqîm ou-Mishpâtîm*), que Moïse doit enseigner au peuple pour qu'il s'y conforme quand il sera entré en Canaan (2). Or la *Mitsvâh* correspond aux chapitres VI-XI (cf. VI, 1 ; VII, 11, etc.) : elle consiste à aimer l'Eternel de tout son cœur et à fuir l'idolâtrie. Les *Khouqqîm ou-Mishpâtîm* sont ceux qui sont consignés dans les chapitres XII-XXVI (cf. XII, 1 ; XXVI, 16) et ils sont de telle nature qu'ils ne peuvent, en effet, pour la plupart, être pratiqués qu'après le passage du Jourdain. Les chapitres VI-XXVI sont donc indissolublement liés au chapitre V qui en est l'introduction, et ils ont pour but de compléter le Décalogue (3). »

Enfin, il n'y a pas jusqu'à ces longues exhortations des chapitres VI-XI, qui ne soient parfaitement

(1) Voy. Kayser, *Jahrb. f. Prot. Theol.*, VII, p. 532, et Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, § 7.

(2) Cf. aussi VI, 1.

(3) C. Bruston, *Revue théol.* (n° 2, 1887), dans sa critique de l'étude de M. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur l'origine du Deutéronome*, 1887.

en situation. On oublie trop souvent que le Deutéronome est, en même temps qu'un livre de lois, un livre de réforme. En publiant son code, l'auteur était consumé du désir de voir l'Israël de Dieu sortir de son long oubli et rentrer dans la bonne voie. Les malédictions effroyables du chapitre XXVIII et la révolution opérée du temps de Josias par la seule lecture du Deutéronome, prouvent assez dans quel temps et dans quel esprit le livre avait été écrit. Comment s'étonner, dès lors, que celui qui avait éprouvé le besoin d'ajouter à son livre une péroraison brûlante, se soit laissé entraîner à répandre son cœur, dès le début du livre, en pressantes exhortations ? Restituer le code mosaïque était sans doute sa grande pensée, mais quelque chose lui disait que la voix même de Moïse serait impuissante à secouer le peuple de sa longue apathie ; il fallait l'éclairer, l'émouvoir, l'épouvanter, ce peuple au col roide !.. De là, les appels du début et les imprécations de la fin.

Nous voici arrivés au terme de notre longue et minutieuse recherche du Deutéronome primitif.

Chemin faisant, nous avons essayé de caractériser les sources principales auxquelles le rédacteur final a puisé pour composer, avec le document primitif, le livre que nous avons sous les yeux (1).

(1) Soit : Le *Code sacerdotal*. Deut., XXXIV et XXXII (voy. §§ 1 et 3.)
L'*Ecrit prophétique* Deut., XXXIV, XXXIII (E ?), XXXI (voy. §§ 1, 2 et 3).

Nous avons constaté que, dans la composition de son livre, le rédacteur en a agi si librement avec ces sources, qu'il ne saurait être question de les reconstituer avec quelque rigueur scientifique. C'est donc sous toutes réserves que nous avons tenté d'en indiquer les grandes lignes.

Le Deutéronome primitif, composé des chapitres V-XXVI, XXVII, 9, 10 et XXVIII, paraît avoir été beaucoup plus respecté par le compilateur que les documents accessoires.

Tel qu'il est, nous ne pensons point le posséder sous sa forme primitive, mais nous estimons que les interpolations qu'il peut renfermer sont relativement de petite importance.

Le *Discours d'adieu* (כל הדברים האלה). Deut., IV, 1-40; XXIX, XXX, XXXI, XXXII (voy. § 4).
Les *Annales de la conquête*. Deut., I-III, XXXI, XXXIV; Josué, I, etc. (voy. § 5).

DEUXIÈME PARTIE

ÉTUDE COMPARÉE DES SOURCES DU PENTATEUQUE

CHAPITRE PREMIER.

L'HISTOIRE.

Le Deutéronome primitif est un livre qui garde le secret de son origine. Il prétend rapporter l'œuvre de Moïse, mais ne dit pas qui la rapporte, ni à quel moment elle a été fixée et publiée. Il tait pareillement les sources auxquelles il a puisé et les documents historiques ou législatifs qui pouvaient exister de son temps. S'il nous avait été conservé seul parmi les documents de la littérature mosaïque, nous pourrions croire qu'il a existé seul.

Mais le Pentateuque nous offre des récits parallèles au sien. Dans quels rapports ces divers documents se trouvent-ils entre eux ? Dans quel ordre ont-ils dû paraître ?

Nous allons chercher à l'établir, en comparant tour à tour les éléments historiques et les éléments législatifs des sources qui nous ont été conservées.

Commençons par l'histoire.

Les données du Deutéronome, touchant la sortie d'Egypte et le séjour au désert, sont nombreuses :

La descente en Egypte, au nombre de soixante et dix personnes, X, 22 ; XXVI, 5.
La tyrannie de Pharaon, VI, 21 ; VII, 8 ; XXVI, 6.
La sortie d'Egypte, grâce à la miraculeuse intervention de l'Eternel, VI, 21, 22 ; VII, 19 ; VIII, 14 ; XI, 2 ; XVI, 3.
Le désastre des Egyptiens dans la mer Rouge, XI, 4.
La manne, VIII, 3 et 16.
L'eau découlant du rocher, VIII, 15.
Les murmures de Massah, VI, 16 ; IX, 22.
L'agression d'Amalek, XXV, 17.
La révélation en Horeb, V, 20 et suiv. ; XVIII, 16.
Les tables de la loi, IX, 8 et suiv. ; X, 3 et suiv.
Le veau d'or, IX, 12 et suiv.
Le peuple « au col roide », IX, 6, 13.
Tabeérah et Kibroth-Hattaavah, IX, 22.
La rébellion de Kadès-Barnéa, IX, 23.
Les quarante ans de séjour dans le désert effroyable, VIII, 2 et 15 ; XI, 5.
Dathan et Abiram, XI, 6.
La mort d'Aaron, X, 6.
La lèpre de Marie, XXIV, 9.
Les serpents brûlants, VIII, 15.
Balaam, XXIII, 5, 6.
Les peuples chassés selon la promesse divine, VII, 1, 20 et suiv. ; VI, 19.
Promesse de la conquête de la terre promise, IX, 5 ; XXVI, 9.

Les faits rapportés par le Deutéronome ne présentent pas tous le même caractère. Tantôt ils sont racontés tout au long, comme la promulgation de

l'Horeb ou l'histoire du veau d'or, tantôt ils sont réduits à de simples allusions qui seraient absolument incompréhensibles, si la tradition ne leur donnait un sens.

Cette tradition était-elle déjà fixée, lorsque l'auteur du Deutéronome y puisait des armes pour combattre l'ingratitude d'Israël? ou bien flottait-elle encore, indécise, dans les chants des rapsodes hébreux?

Ce qui frappe tout d'abord, chez l'auteur du Deutéronome, c'est sa parfaite indépendance. Dès qu'il donne un récit avec quelques détails, il le présente à sa manière, avec des vues originales et un ton qui lui est propre. Pas plus dans les grandes lignes (1) que dans les petits faits, il n'est préoc-

(1) Avec qui l'alliance a-t-elle été contractée? — D'après le Tétrateuque (source jéhoviste), aucun des hommes de la génération du désert, excepté Caleb, ne sera admis à entrer dans le pays de Canaan (Nomb., XIV, 20); Dieu leur fait rebrousser chemin dans la direction de la mer Rouge, jusqu'à ce que le peuple soit renouvelé (Nomb., XIV, 21; comp. Deut., II, 14). D'où ces paroles de Nomb., XXVI : Parmi les enfants d'Israël, dont le dénombrement fut fait dans les plaines de Moab, « il n'y avait aucun des enfants d'Israël dont Moïse et Aaron avaient fait le dénombrement dans le désert de Sinaï, car Jéhovah avait dit : Ils mourront dans le désert, etc. » L'alliance moabite n'a donc pu avoir lieu, d'après les données du Tétrateuque, qu'avec les enfants de ceux qui avaient contracté l'alliance en Horeb. — Le Deutéronome présente les choses d'une façon tout à fait différente; et, certes, c'est pourtant ici un point capital : « Jéhovah notre Dieu, » dit Moïse au peuple, « a traité avec nous une alliance en Horeb. Ce n'est point avec nos pères que Jéhovah a traité cette alliance; c'est *avec*

cupé de se mettre d'accord avec les sources que

nous qui sommes ici aujourd'hui tous vivants. Jéhovah vous parla face à face, etc. » A cette notion répond, au chapitre XI, la remarque du verset 2 : « Ce que n'ont pu connaître et voir vos enfants, » au sujet des plaies d'Egypte, etc. « Car ce sont vos yeux qui ont vu, etc. » (v. 7). Impossible de ne pas reconnaître ici une contradiction flagrante.

Le désert. — La même divergence de vues se retrouve, — comme il est naturel, — dans la manière d'envisager le séjour au désert. Tandis que le Tétrateuque considère le temps du désert comme un châtiment direct, infligé par Dieu à son peuple, à cause des rébellions passées, le Deutéronome y voit plutôt une retraite destinée à unir plus étroitement le peuple d'Israël à Dieu (VIII, 2 et suiv.).

La promulgation de la loi. — Voici, d'après le Tétrateuque, comment les choses se sont passées. Le peuple, effrayé par la théophanie sinaïtique, supplia Moïse, aussitôt après que Dieu eut prononcé le Décalogue, de parler lui-même désormais à Israël : la voix de Dieu est trop effrayante pour pouvoir être plus longtemps entendue. Le peuple reste dans l'éloignement; Moïse s'approche de la nuée où Dieu se trouve. Alors Dieu révèle à Moïse les lois contenues dans Ex., XX, 22-XXIII, 33. Moïse revient vers le peuple, lui rapporte les lois, et le peuple jure fidélité (XXIV, 3). Moïse écrit ces lois dans un livre, et l'Alliance est solennellement fondée (XXIV, 4-8). Après tout cela, Moïse reçoit des tables de pierre sur lesquelles il semble que Dieu ait gravé toutes les lois et ordonnances promulguées (XXIV, 12), mais il n'est dit nulle part clairement ce qu'elles contenaient (XXXI, 18 ; XXXII, 15 et suiv.). — Le Deutéronome (V, 22-31) représente différemment la scène. Après la promulgation en Horeb, l'Eternel écrit le Décalogue sur deux tables de pierre qu'il remet à Moïse. Alors le peuple, craignant que l'Eternel ne reprenne la parole, charge Moïse de servir d'interprète entre Dieu et lui. Dieu accepte, et renvoie Israël dans ses tentes. Moïse reste avec Lui et reçoit alors des commandements, statuts et ordonnances, qui ne sont point destinés à être mis en vigueur avant l'entrée en Canaan (V, 31),

nous avons sous les yeux (1). On sent qu'il écrit l'histoire de première main, et, plus d'une fois, on croit ressaisir dans ses pages quelque débris des vieux ré-

et que Moïse ne révèle au peuple et ne rédige qu'une quarantaine d'années après (VI, 1 ; comp. XXVIII, 69; XXXI, 9). — Pour ce qui concerne les secondes tables, la plus grande confusion règne dans le Tétrateuque. Ex., XXXIV, 1, annonce que Dieu va écrire sur les nouvelles tables les paroles qui étaient sur les premières; puis, il résulte des versets 27 et 28 que les dix paroles écrites sur les tables nouvelles ne répondent nullement à notre Décalogue (Ex., XXXIV, 14-26). Le Deutéronome, au contraire, dit de la façon la plus précise (X, 1-4), que les secondes tables, comme les premières, portaient le Décalogue (voy. Graf, *Gesch. Büch.*, p. 10 et suiv.).

(1) D'après le Tétrateuque (Ex., XVII, 8-12), l'attitude d'Amalek est celle d'un loyal adversaire qui se porte au-devant d'Israël. Moïse choisit ses hommes, désigne un chef, et le combat se passe selon les règles. Pour le Deutéronome (XXV, 17), Amalek est un traître qui tombe sur Israël par derrière, à un moment où Israël, épuisé par la marche, ne se tenait nullement sur la défensive. — Le Deutéronome (IX, 22) fait de Tabeérah et de Kibroth-Hattaavah deux localités différentes et sans rapports entre elles (Massah, entre les deux !). Pour le Tétrateuque, au contraire, ces deux noms sont intimement unis (voy. Nomb., XI, 1 et suiv.). — D'après Deut., X, 6, 7, les enfants d'Israël partirent de Beéroth-Bené-Iaaqan pour Mosérah, de Mosérah pour Gudgodah, et de Gudgodah pour Iotbathah. S'il faut en croire le Tétrateuque, ils allèrent, au contraire, de Moseroth à Bené-Iaaqan, de Bené-Iaaqan à Hor-Guidgad, etc. (Nomb., XXXIII, 31). — Le Tétrateuque fait mourir Aaron sur la montagne de Hor (Nomb., XX, 28 ; XXXIII, 38). Le Deutéronome veut qu'il soit mort à Mosérah (X, 6). Or Nomb., XXXIII nous apprend que six stations séparaient Mosérah de la montagne de Hor. — Voir enfin les divergences qui existent dans l'histoire du veau d'or, entre D. (IX) et E. (XXXII).

citatifs dans lesquels Israël célébrait l'origine de sa vie nationale.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que l'auteur du Deutéronome ait été le premier à rédiger, sur ce point, la tradition du peuple d'Israël. S'il est des données qui ne concordent pas, entre l'œuvre des autres historiens et la sienne, il en est d'autres qui concordent trop bien pour ne point trahir une secrète parenté. Nous avons parlé d'allusions qui demandent à être expliquées. Presque toutes, trouvent leur explication dans un passage correspondant du Tétrateuque (1). D'autres fois, le Deutéronome ne

(1) Ainsi, l'allusion aux *serpents brûlants* du désert, VIII, 15, renvoie à Nomb., XXI, 6-9 (texte de J). — *La manne*, VIII, 3, 16, employée ici comme argument parénétique, renvoie à Nomb., XI, 6-9; XXI, 4, 5 (textes JE). — L'allusion à *Dathan* et *Abiram*, IX, 6, suppose connu le récit de J dans Nomb., XVI (pas un mot du Koré de la tradition C). — L'extension future du royaume d'Israël jusqu'à l'Euphrate (XI, 24 ; comp. Ex., XXIII, 31, et Gen., XV, 18). — *Tabeérah*, *Kibroth-Hattaavah*, IX, 22, renvoie à Ex., XI (source E). — L'expression : « Ce que Jéhovah ton Dieu fit à *Marie*, » XXIV, 9, nous est expliqué par Nomb., XII, 11 (remaniement de JE par 1R). — L'allusion à l'agression d'*Amalek* (XXV, 17) suppose que les faits racontés dans Ex., XVII, 8-13 (JE, et non C, comme veut Nöldeke) sont connus. — La façon dont *Balaam* est introduit, XXIII, 3, tend à prouver que l'auteur du Deutéronome a connu Nomb., XXII (JE, mais surtout E). — L'allusion à *Massah*, VI, 16; IX, 22, renvoie au texte d'Ex., XVII, 1-7. Ce texte, qui mêle les sources J et E, contient deux termes ayant le même sens et faisant double emploi : *Massah* et *Méribah*. *Méribah* n'est pas mentionné dans le texte deutéronomique. Or il est mentionné seul dans le texte Nomb., XX, 13, très probablement émané de J. Le nom de *Massah* répondrait donc, dans la tradition E, au mot *Méribah* dans

se borne pas à renvoyer aux ouvrages plus anciens; il leur fait des emprunts (1), et ces emprunts poussent en maint endroit la fidélité jusqu'à reproduire le texte même de l'Exode ou des Nombres (2). La citation est libre, mais il y a cita-

la tradition J; et D, suivant ici, comme dans la plupart des cas, sa source de prédilection E, montrerait, par ce texte, que lorsqu'il a connu les documents J et E, ceux-ci n'étaient point encore fondus ensemble.

(1) Ainsi, X, 3 est un résumé de Ex., XXXIV, 4 (JE?); comp. aussi X, 4 et Ex., XXXIV, 28; X, 11 et Ex., XXXIII, 1 (J). — « Tu effaceras la mémoire d'Amalek de dessous les cieux; ne l'oublie point, » XXV, 19 : ressouvenir de Ex., XVII, 14 (JE). — IX, 9, Moïse reste quarante jours et quarante nuits sans manger ni boire : renseignement tiré de Ex., XXXIV, 28 (XXXIV, récit indépendant inséré par 1R dans JE). — IX, 21, tiré de Ex., XXXII, 20 (E). La possibilité de renverser les termes et de voir en D la source du passage de E n'entre pas même en question. — Les grands traits de la prière d'intercession de Moïse en faveur du peuple, à l'occasion du veau d'or, IX, 26-29, sont empruntés au récit, pourtant très différemment construit, de E, en Ex., XXXII, 11-13. (L'allusion à ce que les Egyptiens penseraient de la destruction d'Israël, D., IX, 28 = Ex., XXXII, 12, est significative.) — Ainsi, même dans les récits où D montre le plus d'indépendance dans la façon dont il se représente et dont il présente les choses, nous retrouvons des réminiscences, et des rencontres que l'on ne peut mettre sur le compte du hasard. Parmi les emprunts directs ou indirects que nous avons relevés, les plus positifs nous ramènent à E, les autres à JE, ou aux fragments difficiles à déterminer, introduits par le rédacteur de l'Ecrit prophétique.

(2) Nous en citerons ici quelques exemples :

L'expression « *tables de pierre écrites du doigt de Dieu* » (Ex., XXXI, 18) (E), reproduite par D., IX, 10, כתבים באצבע אלהים, ne se trouve qu'en ces deux endroits; אצבע אלהים se lit encore dans Ex., VIII, 15.

tion, et c'est assez pour que l'on soit obligé de conclure à la priorité des sources auxquelles ces passages sont empruntés.

L'expression « *peuple au col roide* » (D., IX, 6 et 13), reproduite de XXXII, 9, עם־קשה־ערף, ne se retrouve qu'en Ex., XXXIII, 5, et XXXIV, 9. A part le dernier texte, qui est incertain, les trois autres appartiennent à E.

D., IX, 12-17, reproduit plusieurs fois le texte de E dans Ex., XXXII, 7-19 (voy. Kayser, *Vorex. Buch.*, p. 128 et suiv.) : « *Descends..., car ton peuple, que tu as fait sortir d'Egypte, s'est corrompu* » (Deut., XI, 12) = « *Descends..., car ton peuple, que tu as fait sortir du pays d'Egypte, s'est corrompu* » (Ex., XXXII, 7). — « *Ils se sont promptement écartés de la voie que je leur avais prescrite, ils se sont fait un veau de fonte* » (Ex., XXXII, 8) = « *Ils se sont promptement écartés de la voie que je leur avais prescrite, ils se sont fait une image de fonte* » (Deut., XI, 12). — « *Jéhovah dit à Moïse : Je vois que ce peuple est un peuple au col roide* » (Ex., XXXII, 9) = « *Jéhovah me dit : Je vois que ce peuple est un peuple au col roide* » (Deut., IX, 13). — « *Laisse-moi..., je les consumerai et je ferai de toi une grande nation* » (Ex., XXXII, 10 = « *Laisse-moi..., je les détruirai et je ferai de toi une puissante nation* » (Deut., IX, 14). — « *Moïse retourna et descendit de la montagne, les deux tables du témoignage dans sa main* » (Ex., XXXII, 15) = « *Je retournai et je descendis de la montagne, les deux tables de l'alliance dans mes deux mains* » (Deut., IX, 15). — « *Alors il vit... un veau... et il jeta de ses mains les tables et les brisa* » (Ex., XXXII, 19). = « *Alors je vis... un veau..., et, saisissant les deux tables, je les jetai de mes mains et je les brisai* » (Deut., IX, 16, 17).

Deut., IX, 28, reproduit plus textuellement les paroles de JE dans Nombres, XIV, 16, que celles de E dans Exode, XXXII, 12. Il n'en demeure pas moins que la prière de Moïse (Deut., IX, 26-29) a été visiblement inspirée par Ex., XXXII, 11-13 : « ... *C'est parce que Jéhovah n'avait pas le pouvoir de mener ce peuple dans le pays qu'il avait juré de leur donner, qu'il l'a égorgé dans le désert* » (Nomb., XIV, 16) = « ... *C'est parce que Jéhovah n'avait pas le*

Etablir d'une façon précise quelles sont ces sources, est d'une grande importance pour la critique historique. Aussi le débat s'est-il concentré sur cette délicate question. Quelques savants, très autorisés, ont cru reconnaître que le Deutéronome s'est servi des trois principaux documents qui composent le Tétrateuque, et qu'il les a connus avant que le compilateur ne les eût tronqués et déformés. Il semble que ce dernier point (1) soit aussi difficile à prouver qu'à contredire. Qui saura jamais exactement ce que l'auteur du Deutéronome avait sous les yeux? Cependant, sa préférence pour le second Elohiste (2) et les quelques détails que nous ne trouvons plus que dans son livre, nous por-

pouvoir de les mener dans le pays qu'il leur avait promis... qu'il les a fait sortir pour les faire mourir dans le désert » (Deut., IX, 28).

A part ce qui concerne l'arche, Deut., X, 1-5, emprunte plusieurs expressions au texte Ex., XXXIV, 1-4 : « *Jéhovah dit à Moïse : Taille deux tables de pierre comme les premières, et j'y écrirai les paroles qui étaient sur les premières tables que tu as brisées* » (Ex., XXXIV, 1) = « *Jéhovah me dit : Taille deux tables de pierre comme les premières, et j'écrirai sur ces tables les paroles qui étaient sur les premières tables que tu as brisées* » (Deut., X, 1), etc.

Parmi les textes reproduits, la plupart, sinon tous, appartiennent à E.

(1) L'hypothèse qui veut que D ait connu J et E sous leur forme primitive a pour elle des critiques d'écoles fort diverses. Voy. Dillmann, *NDJ*, p. 609; Kuenen, *HKE*, p. 237; Meyer, *Zeitschr. f. Alttest. Wiss.*, I, p. 123. Voyez, au contraire, Kayser, *Vorex. Buch.*, p. 129, et Kittel, *op. cit.*, p. 66-67.

(2) Voy. les notes des pages précédentes et Dillmann, *NDJ*, p. 609.

tent à croire qu'il a connu, dans leur intégralité, les sources de l'Ecrit prophétique.

On a fait valoir, contre cette hypothèse, la présence de certaines allusions au texte introduit par le rédacteur qui a mis ces deux sources ensemble (1). Mais ces allusions sont-elles bien positives? Pourquoi ces passages et ceux que le Deutéronome est seul à rapporter, n'auraient-ils pas été fournis par la tradition orale (2)? L'auteur du Code moabite n'est pas un simple compilateur, c'est un écrivain très personnel. Sans doute, il a connu des sources et ne s'en cache point, mais il en use librement avec elles, et l'indépendance que garde son récit, même dans les endroits où nous trouvons le plus de points de contact entre lui et les autres, montre assez qu'il n'est pas servilement attaché aux renseignements que la littérature de son sujet lui fournit (3).

(1) Ex., XXXIV; Nomb., XII, 11; Nomb., XIV, 16, etc.

(2) D peut aussi avoir consulté d'autres sources écrites; mais, dans l'ensemble, il n'y a pas lieu d'insister trop sur son indépendance par rapport à JE. Au fond, partout où JE se tait, D n'a pas grand'chose à nous dire. Ainsi, JE, des trente-huit ans du désert, n'a gardé que le souvenir de Dathan et Abiram : D reproduit l'épisode de la révolte, mais n'ajoute rien de plus sur ce qui s'est passé durant ces longues pérégrinations.

(3) La manière dont D raconte l'histoire du veau d'or, est caractéristique à cet égard. On ne saurait rapprocher son récit de celui de E dans l'Exode sans acquérir la conviction : 1° que D connaît E et lui emprunte certains fragments, 2° que D entend donner du fait une version originale, et non seulement compléter E, mais le corriger. C'est ainsi que nous le voyons ôter de la place que E lui avait assignée la prière de Moïse intercédant pour Israël, et

Que ce soit sous leur forme primitive ou dans le livre qui les a réunis, il est certain que le Jéhoviste et le second Elohiste ont été employés par l'auteur du Deutéronome. Presque partout où les paroles du Deutéronome renvoient à un texte bien déterminé, ce texte appartient à l'Elohiste (1). Moins nombreuses, mais suffisamment probantes, sont les allusions au Jéhoviste (2). Rencontre-t-on aussi, dans le Deutéronome, des emprunts faits au Code sacerdotal? Quelques théologiens l'ont pensé, et c'est de main de maître qu'ils ont exposé leur thèse et développé leurs arguments (3). Fallait-il des allusions (4)? Ils en ont

placer cette intercession en un endroit où nous la comprenons effectivement beaucoup mieux, c'est-à-dire après la constatation du péché, la colère de Moïse et la punition des coupables. (Les versets 11-13 de Ex., XXXII, seraient en situation à la suite du verset 30.)

(1) Voy. les notes des pages 120 et 121.

(2) Voy. p. 120, note 1, et p. 121, note 1.

(3) Voy. C. Bruston, *Le document élohiste et son antiquité*, *Rev. théol.*, VIII, n°s 1 et 2 (1882); Nöldeke, *Jahrb. f. Pr. Theol.*, I, p. 348-351 (comp. la réponse de Kuenen, *Theol. Tijds*, IX, 533-536); Dillmann, *NDJ*, p. 609.

(4) Le « pays découlant de lait et de miel » (XI, 9), le serment de Dieu aux patriarches (VI, 10, 19, 23, etc.), les sept nations de Canaan (VII, 1), l'opiniâtreté invincible du peuple élu (IX, 6, 13; X, 16) : autant de traits dans lesquels Dillmann voit des allusions à C. De même, dans l'histoire de la rupture de l'alliance en Horeb (IX, 9; X, 5), D, d'après Dillmann, se sert surtout de C : Ex., XXXII-XXXIV. Cette manière de voir tient à la division des sources, dans laquelle Dillmann suit ici une marche toute personnelle. — D, VI, 7 et suiv., 20; XI, 20, font, toujours d'après Dillmann, manifestement allusion à C dans Ex., XIII, 3 et suiv.

trouvé. Des citations (1)? Ils en ont produit. Une parenté de style? La voilà établie (2). Des faits que

(voy. surtout VI, 20, et Ex., XIII, 14). Mais, à supposer que Ex., XIII, 3-16, fussent indubitablement de C, qui prouverait que la priorité lui revient? Or, le fait que ce passage appartient à C est des plus discutés. D'après Wellhausen, nous aurions à faire ici, sinon à J lui-même, du moins à un remaniement deutéronomistique de J (voy. *SV*, p. 74). — D'après Nöldeke, D, X, 6, fait allusion à C dans Nomb., XX, 22-29, où il est question d'Eléazar succédant à Aaraon. Malheureusement, les indications de lieu, chez D et C, pour la mort d'Aaron et l'avènement d'Eléazar, ne s'accordent pas. Peut-on admettre que D ait, en même temps, copié et contredit sa source? Josué, XXIV, 33, nous apprend, du reste, que les documents primitifs de JE (notamment E) connaissaient fort bien Eléazar, fils d'Aaron (comp. Wellhausen, *SV*, p. 196).

(1) Le chiffre 70 (D, X, 22), cité d'après Ex., I, 5, et Gen., XLVI, soit, d'après C (Nöldeke). Kuenen répond, en s'appuyant sur l'exemple donné par Ex., XII, 37 (comp. Nomb., I et XXVI), que, lorsqu'il s'agit de faits aussi lointains, moins la donnée est circonstanciée, plus elle est authentique. C sait trop bien toutes choses. Aussi, la simple indication du Deutéronome porte-t-elle, beaucoup plus que les développements généalogiques du Code sacerdotal, la marque de l'authenticité, et, partant, de l'antiquité (voy. Kuenen, *Theol. Tijds*, IX, p. 533 et suiv.). — La question de priorité n'est pas plus facile à trancher dans le cas de la répétition signalée par Dillmann, D, VII, 5, et Ex., XXXIV, 13. — Dans le passage Ex., XXXII, 15, reproduit par D, IX, 15, « les mots : les deux tables du témoignage dans sa main, que le Deutéronome reproduit ainsi : les deux tables de l'alliance sur ses deux mains, proviennent certainement de l'Elohiste. — Cf. XXXI, 18 » (Bruston, *art. cit.*, p. 118).

(2) Dans l'expression « à main forte *et à bras étendu*, » V, 15; VII, 19, etc., la seconde locution est tirée de C (Ex., VI, 6 ; cf. VII, 5). — *Avec précipitation* (D, XVI, 3), expression fort rare,

le premier Elohiste rapporte seul, et que le Deutéronome ne pouvait emprunter qu'à lui? Voici l'arche en bois de Sittîm (1) et les quarante ans au

employée par C en Ex., XII, 11 (Bruston, *art. cit.*, p. 113). — Les versets 5-7 de D, XXVI, racontant le séjour des Hébreux en Egypte, leur oppression et leur délivrance, renferment des termes nombreux empruntés à divers passages élohistes de l'Exode (I, 7, 13 et suiv.; II, 23 et suiv.). Voy. Bruston, *art. cit.*, p. 118-119; Dillmann, *NDJ*, p. 609.

(1) D'après Nöldeke (*art. cit.*, p. 350) et Bruston (*art. cit.*, p. 108), D tire de C et ne peut tirer que de lui (Ex., XXV, 10, 16; cf. XL, 20) l'ordre donné à Moïse de faire une arche en bois de Sittîm et d'y mettre les deux tables de la loi (X, 1-5). Il est vrai que, parmi les documents qui nous ont été conservés, nous parlant de cette époque, C et D sont les seuls qui renferment l'ordre de construire une arche et de la faire en bois d'accacia. Sommes-nous obligés d'en conclure que C est le document primitif et que D l'a connu et copié? Le laconisme de D, et les divergences que nous constatons entre les deux récits, rendent pour nous la chose au moins problématique. 1° Dans D, il s'agit de confectionner une humble boîte en bois d'accacia, sans ornement; dans C, c'est un objet d'art minutieusement décrit, somptueusement exécuté, et où le bois disparaît sous l'or. 2° La boîte rustique de D, Moïse la fait lui-même, tout simplement (X, 5). Dans C, l'œuvre d'art est confiée à un artiste choisi de Dieu, Betsaleel (Ex., XXXVII, 1). 3° Les circonstances dans lesquelles l'arche est commandée, D, X, n'ont aucun rapport avec le contexte de C en Ex., XXV. 4° Il est vrai que nous ne trouvons pas l'arche mentionnée dans Ex., XXXIII; mais dans le morceau suivant de JE (Nomb., X, 33), elle est soudain là. Il fallait donc bien que JE contînt primitivement un passage racontant l'institution de l'arche (par exemple entre Ex., XXXIII, 6 et 7; Wellh., *SV*, p. 196), passage supprimé dans la suite, en faveur du récit plus circonstancié de C. Sans cela, la distinction entre Jéhovah et son symbole

désert; bien mieux, les trente-huit ans qui s'écoulèrent entre le séjour des Hébreux à Kadès et le passage du torrent de Zéred (1).

Comment se fait-il que cet imposant appareil de témoignages variés n'ait pu réduire au silence les voix, toujours plus nombreuses, qui récusent toute solidarité entre le Deutéronome et le Code sacerdotal? « Vingt demi-preuves, » a dit Vinet, « ne font point dix preuves, mais seulement une demi-preuve. » Parole profonde, qui explique pourquoi, malgré l'argumentation remarquable de ses éminents défenseurs, nous ne pouvons nous laisser gagner, sur le point spécial qui nous occupe, à la priorité du Code sacerdotal. Un simple fait, comme celui de l'omission de Koré dans le récit de la rébellion contre Moïse, en dit plus long, sur la question de savoir quels textes l'auteur du Deutéronome avait sous les yeux,

מלאך, qui est d'une grande signification en Ex., XXXIII, ne se comprend plus, non plus que le but de la tente אהל מועד, qui est instituée dans ce même chapitre (v. 7-11). — Tout ceci, d'où l'on pourrait conclure à une consultation des documents primitifs de JE par D (ainsi Kuenen, *HKE*, p. 165), est seulement pour montrer qu'il n'est ni nécessaire en principe, ni probable en fait, que D se soit inspiré de C en cette occasion.

(1) Voy. Bruston, *art. cit.*, p. 115. Il nous paraît difficile d'admettre que l'auteur de C ait été le seul à savoir que le séjour au désert a duré quarante ans (comp. Deut., VIII, 2, 4, et Nomb., XIV, 33 et suiv.). Par contre, nous reconnaissons volontiers que la notice Deut., II, 14, paraît renvoyer à la donnée de Nomb., X, 12. Nous ferons seulement remarquer que Deut., II, 14, ne fait point partie du Deutéronome primitif.

que tous les rapprochements et toutes les explications du monde (1).

Quand bien même on n'aurait rien à répondre aux comparaisons invoquées en faveur de la dépendance du Deutéronome par rapport au Code sacerdotal, il n'en demeurerait pas moins qu'aucune d'elles ne s'impose (2), et que leur valeur, absolument relative,

(1) Le chapitre XVI des Nombres raconte l'histoire de la rébellion de Koré, Dathan et Abiram contre l'autorité de Moïse. Le récit des Nombres est composé de la tradition C et de la tradition JE, confusément mêlées. Koré appartient à C; Dathan et Abiram à JE. Or, D, parlant des révoltés (XI, 6), mentionne Dathan et Abiram, et passe sous silence Koré et les lévites. Pouvons-nous supposer que s'il avait eu notre chapitre des Nombres sous les yeux, il eût agi de la sorte? Et n'avons-nous pas ici une preuve évidente que D n'a pas connu, du moins sur ce point, la tradition C? — L'histoire de Balaam nous fournit un exemple tout analogue. D'après JE, Balaam, après avoir été payé pour maudire Israël, le bénit sur l'ordre de Jéhovah et rentre en son pays (Nomb., XXII et suiv.). C ne dit pas un mot de ses prédictions, et présente Balaam comme un séducteur du peuple, qui fut égorgé sur l'ordre de Moïse (Nomb., XXXI, 8). Balaam le traître est aussi ignoré par l'auteur du Deutéronome que Koré le rebelle (voy. Deut., XXIII, 4 et suiv.). — Ainsi encore, dans l'explication de la manne, D suit la notion JE et passe sous silence celle de C qui la contredit (comp. Deut., VIII, 3, 5, 16, avec C dans Ex., XVI, 17-21). Il semblerait donc que nous avons affaire ici à un fait constant, à savoir que lorsque JE et C rapportent une histoire de deux manières différentes, D se rattache à la version JE et passe sous silence la version C (comp. Reuss, *HL*, I, p. 189 et suiv.; Kuenen, *HKE*, § 9, p. 163 et suiv.).

(2) En effet, aucune d'elles n'est assez probante, de sa nature, pour qu'on ne puisse l'expliquer en disant que D aurait puisé aux mêmes sources que C. — D'une façon générale, on est trop porté

ne saurait infirmer les résultats d'ensemble, au cas où ceux-ci entraîneraient une conclusion négative. Or, c'est précisément ce qui arrive. Admettre que le Deutéronome a connu le Code sacerdotal, en revient à poser cet insoluble problème : Comment se fait-il que l'ayant connu, il le passe si constamment sous silence et le contredise sans nécessité (1)? Admettre, au contraire, que le Deutéronome a complètement ignoré le Code sacerdotal, c'est expliquer, du même coup, et le silence qu'il garde à son égard et les contradictions que nous avons signalées.

Aussi bien, nous n'avons pas à trancher ici la question d'une façon définitive. Le Code moabite et le Code élohiste sont, avant tout, des recueils de lois. C'est donc au parallèle, que nous allons établir entre leurs deux législations, qu'appartient le dernier mot sur leur situation réciproque.

Quoi qu'il en soit, les données historiques qui accompagnent le Code moabite nous permettent, d'ores

à conclure, d'un même fait rapporté par deux auteurs, que ces deux auteurs se sont connus et que l'un des deux a copié l'autre. Il est des occasions dans lesquelles certains indices révélateurs, ou une conformité significative dans les expressions, rendent la parenté indéniable; mais nous estimons qu'en dehors des cas où cette conclusion s'impose, elle est dangereuse et de mauvaise méthode. La tirer, c'est s'exposer à sortir du domaine de l'histoire, pour entrer dans celui de l'arbitraire.

(1) Nous avons déjà mentionné les passages touchant Koré, Balaam et la manne; rappelons encore le fait qu'Aaron, d'après C, meurt sur le mont Hor (Nomb., XXXIII, 39), et, d'après Deut., X, 6, à Mosérah. On trouvera, dans les notes précédentes, d'autres contradictions de détail.

et déjà, de considérer l'auteur du Deutéronome comme postérieur aux historiens dont l'œuvre nous a été conservée dans l'Ecrit prophétique. L'auteur du Deutéronome s'est servi du travail de ses devanciers, mais son ouvrage n'est pas un simple écho de nos documents jéhoviste et élohiste. Nous avons vu qu'il a ses renseignements à lui; sur plus d'un point, il paraît mieux informé que les autres (1). Doit-il ses informations aux sources plus complètes dont il a disposé, ou bien la mémoire du peuple avait-elle gardé jusqu'à lui des détails qu'il aurait été le premier à noter? Nous ne le saurons jamais. Mais il suffit que ces informations existent, pour que nous soyions en droit de conclure, en l'état actuel des choses, que le Deutéronome, comme source historique, est un livre original.

Seulement, souvenons-nous toujours que, même dans ses parties historiques, le Deutéronome n'est pas une histoire, mais un plaidoyer. Plaidoyer magnifique, dont l'auteur ne saurait s'abaisser jusqu'à corrompre les faits au profit de sa cause, mais dans

(1) Par exemple, pour ce qui touche au jeûne de Moïse, IX, 9, 18 (comp. Ex., XXXIV, 28, d'après lequel Moïse ne jeûne qu'une fois); à la prière d'intercession, mieux placée, et contenant un mot pour Aaron (IX, 20) (comp. Ex., XXXII, 21 et suiv.); à la confection simultanée de l'arche et des deux pierres (X, 1) (comp. Ex., XXXIV, 1); aux paroles que Dieu écrivit sur les nouvelles tables (X, 4; comp. IX, 10) (voy. l'obscurité de Ex., XXXIV, 28; Graf., *GB*, p. 14). — Relevons enfin le curieux détail des vêtements portés dans le désert (Deut., VIII, 14; comp. XXIX, 4), trait de la tradition, que nous ne retrouvons nulle part ailleurs.

lequel le mouvement oratoire et la préoccupation du succès peuvent porter atteinte à la valeur objective du récit. Telle circonstance nous paraît peut-être mieux rapportée, qui ne doit sa couleur originale qu'au dramatique de sa mise en scène. Il y a là un danger; mais c'est assez de le signaler, et le seul fait que l'auteur du Deutéronome se soit senti pressé de revenir sans cesse, en son discours, sur les événements du désert, montre assez qu'il écrivait dans un temps où l'âme du peuple israélite vivait encore de ces grands souvenirs.

CHAPITRE II.

LA LÉGISLATION.

Autant les origines du Deutéronome primitif sont enveloppées de mystère, autant son but est clair et avoué. Il apporte à Israël sa législation. Son dessein n'est nullement, comme son nom l'indique, de répéter la loi, mais de la promulguer. Il ne complète pas, il fonde; et les bases qu'il donne à la société des nouveaux possesseurs de Canaan, sont des bases constitutives et définitives. Comment pourrait-il en être autrement? Il y a, dans ces lois, tout ce que Dieu a ordonné à Moïse d'enseigner à son peuple, en vue de son établissement futur dans la terre de la promesse. Sans doute, le testament du prophète législateur restera longtemps fermé; la conquête va durer des siècles, et Jérusalem, centre du culte deutéronomique, ne sera acquise à Israël que sous le règne de David! Il n'en demeure pas moins, qu'au jour où le peuple hébreu pourra remettre l'épée au fourreau et s'organiser en paix dans le pays conquis, sa législation sera prête. Elle l'attend, depuis le Sinaï d'où elle est descendue, pour couronner l'œuvre de

Moïse et sceller à jamais, avec la nation définitivement établie, l'Alliance que Dieu avait autrefois contractée avec les tribus nomades du désert.

Cette conception du Code deutéronomique est la seule qui réponde exactement à ce que le Deutéronome nous dit de lui-même. Prenons-le donc pour ce qu'il se donne, et, puisque le Pentateuque nous a conservé divers corps de lois plus ou moins caractérisés, comparons-les au Deutéronome, en nous plaçant au point de vue que le Deutéronome nous fournit. Si ce point de vue se justifie, nous trouverons aux législations plus anciennes que le Deutéronome un caractère incomplet et transitoire, traduisant un état de choses moins avancé, des conditions sociales défectueuses, un culte en voie de formation. Dans les recueils de lois d'origine plus récente, nous devrons, au contraire, retrouver le développement des principes formulés dans le Deutéronome, et les symptômes de décadence qui ne tardent pas à se montrer dès que les hommes se mêlent d'écrire leurs variations sur un thème divin. Ici, ce sera la complication des rites, la réglementation et la pompe des cérémonies, le style flamboyant, en matière religieuse, annonçant que la simplicité féconde du génie créateur a cessé, que la sève du printemps spirituel est tarie.

Le Pentateuque renferme, outre la législation du Deutéronome, deux groupes de lois :

1° Le petit recueil connu sous le nom de *Livre de l'Alliance* (Ex., XX, 23-XXIII, 33).

2° Le *Code sacerdotal*, c'est-à-dire l'ensemble des prescriptions renfermées dans la grande source élohiste, et qui lui ont donné son nom (1).

Une première remarque, inspirée par la comparaison de ces groupes de lois avec la législation du Deutéronome, c'est qu'aucun d'eux ne se donne, comme le Code moabite, pour être la charte unique, absolue et définitive, imposée par Dieu à son peuple. Aucun d'eux ne produit d'ailleurs, à l'égal du Deutéronome, l'impression d'un tout complet et homogène. Leurs lois se suivent un peu au petit bonheur, entassées plutôt suivant l'ordre des souvenirs que suivant l'ordre des matières. Ici, elles arrivent sans préambule ; là, on ne sait pas quand le code est fini. Ailleurs, il semble que l'on ait affaire à une série de collections particulières, fragments de rituel ou de liturgie, qui n'ont de commun que le fil léger par lequel un compilateur les a réunis. Partout, d'importantes lacunes, un caractère fragmentaire qui donne à l'ensemble du livre je ne sais quoi d'impersonnel et d'incohérent. Tel que cela nous est présenté, cela ne vit pas, cela n'est pas une œuvre.

Le Deutéronome, au contraire, est un livre essentiellement personnel et vivant. Non seulement il nous donne clairement ses attaches dans l'histoire, mais il nous dit dans quel but et pour quel temps il a été

(1) Ex., XXV-XXXI ; XXXV-XL ; Lév., I-XXVII, et *passim* dans le livre des Nombres. — Nous ne séparerons pas, dans l'examen sommaire que nous avons à faire ici, le corps de lois : Lév., XVI-XXVI, du reste du Code sacerdotal.

écrit. Enchassée dans ses discours d'ouverture et de conclusion, la législation qu'il nous présente forme un tout si homogène que c'est à peine si la critique y marque, d'une main timide, quelques brèves interpolations (1). Et ce tout homogène est un tout complet. Destiné à fournir au peuple d'Israël l'idéal législatif d'une nation théocratique, Dieu, l'Etat, l'individu, l'occupent tour à tour.

Aussi retrouve-t-on trois codes dans ce Code.

D'abord, un *code religieux* (2), concernant les choses saintes, le sanctuaire, les sacrifices, les fêtes; ensuite, un code que nous appellerons *théocratique* (3), parce qu'il donne les lois concernant les autorités instituées par Dieu : les juges, les rois, les prêtres, les prophètes; enfin, un *code civil* (4), ren-

(1) D., XV, 4-5, glose ajoutée probablement après coup par l'auteur lui-même. — XVII, 14-20, la loi royale, maintenue par Dillmann (*NDJ*, p. 321); Kuenen (*HKE*, p. 112), etc., considérée par d'autres comme une interpolation, parce qu'elle parle d'une *Thorah* qui n'est pas achevée, et de la *copie* d'un livre qui n'est pas encore écrit (Wellh., *SV*, p. 192; Diestel, *Jahrb. f. P. Theol.*, V, p. 286). — XX, rejeté par Wellhausen (*SV*, p. 192), qui n'admet pas que de pareilles prescriptions aient pu être édictées en des temps où Juda avait encore des armées à lever, mais maintenu par la plupart des exégètes (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 335). Nous n'avons pas à parler des interpolations dénoncées par Valeton (*Studien*, V, p. 308; VI, p. 133 et 161; VII, p. 40), parce qu'elles sont solidaires d'une hypothèse que nous n'avons pas cru devoir accepter.

(2) Deut., XII-XVI, 17.

(3) Deut., XVI-XVIII.

(4) Deut., XIX-XXVI.

fermant tout ce qui touche à la justice criminelle et au droit privé.

Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail de toute cette législation. Nous nous contenterons de reprendre tour à tour ces trois grandes divisions, pour examiner dans quels rapports se trouvent les idées principales qu'elles renferment avec les notions qui nous sont fournies par les autres recueils de lois. De cet examen comparé se dégagera sans doute une chronologie, qui nous permettra de mettre un peu d'ordre parmi les documents auxquels ces diverses législations appartiennent, en attendant que nous puissions porter la question sur le terrain de l'histoire, où les conclusions que nous allons tirer de l'étude des textes devront être jugées en dernier ressort.

I

LE CODE RELIGIEUX.

Ce code renferme trois notions principales, qui sont comme les trois colonnes de tout son édifice religieux. La notion du sanctuaire, la notion des sacrifices, et la notion des fêtes.

§ 1er. — *Du sanctuaire.*

Le Deutéronome primitif pose en principe, comme fondement de la religion, la centralisation du culte

de Jéhovah. Il veut cette centralisation absolue, radicale. Mais il ne la veut qu'en son temps. « Vous détruirez, » dit la loi, « tous les lieux où les nations que vous allez chasser servent leurs dieux, sur les hautes montagnes, sur les collines et sous tout arbre vert. Vous renverserez leurs autels... vous mettrez en pièces les effigies de leurs dieux et vous ferez disparaître leur nom de ces lieux-là. Ce n'est pas de la sorte que vous en agirez avec l'Eternel votre Dieu. Mais vous le chercherez à sa demeure, et vous irez au lieu que l'Eternel votre Dieu choisira parmi toutes vos tribus, pour y fixer son nom et y résider; et il sera votre rendez-vous. Là, vous offrirez vos holocaustes, vos sacrifices, vos dîmes, vos prémices, vos oblations votives et volontaires, les premiers-nés de votre gros et menu bétail. C'est là que vous mangerez devant l'Eternel votre Dieu, et que vous et vos familles vous ferez servir à votre joie tous les biens par lesquels l'Eternel votre Dieu vous aura bénis. »

« Vous n'agirez donc pas comme nous le faisons maintenant ici, où chacun fait ce qui lui semble bon, parce que vous n'êtes point encore arrivés dans le lieu de repos et dans l'héritage que l'Eternel votre Dieu vous réserve. Mais vous passerez le Jourdain, et vous habiterez dans le pays dont l'Eternel votre Dieu vous mettra en possession. Il vous donnera du repos après vous avoir délivrés de tous vos ennemis d'alentour, et vous vous établirez en sécurité. Alors il y aura un lieu que l'Eternel votre Dieu choisira pour y faire résider son nom. C'est là que vous pré-

senterez tout ce que je vous ordonne... et c'est là que vous vous réjouirez devant l'Eternel (1). »

Des prescriptions parfaitement nettes et précises que nous venons de rappeler, il découle que, depuis les jours d'*Arboth Moab* jusqu'à l'époque de David et Salomon, le culte de Jéhovah n'a pas été centralisé. En effet, ce lieu que l'Eternel choisira pour en faire sa demeure et y fixer son nom, c'est Jérusalem. Or Jérusalem s'est appelée Jébus et a été ville païenne, jusqu'aux victoires décisives remportées par David. Il faut d'abord conquérir pied à pied cette rude terre de la promesse, prendre les villes, brûler les dieux, s'assurer, par d'effroyables hécatombes, contre le retour offensif des nations dépossédées, et puis, dans la sécurité du triomphe, se partager le sol et s'établir en paix. Alors, pour inaugurer l'organisation sédentaire, l'unité de sanctuaire sera proclamée. Ce ne seront plus des tribus se querellant entre elles ou se prêtant main forte pour se ruer sur l'ennemi, ce sera *la nation*, avec sa charte, établissant la fraternité de tous, ses lois, imposant à tous les mêmes devoirs, son temple, réunissant tous les membres de la grande famille au pied du même autel.

En attendant ce jour où « votre Dieu vous donnera du repos, » chacun fera « ce qui lui semble bon. » Le désordre entraîne fatalement avec lui le provisoire. On prendra des mesures comme gens en voyage. Ici, l'on dressera un autel pour demander la victoire; là,

(1) Deut., XII, 2-12.

pour chanter un Hosanna. Ailleurs, ce seront les Hauts-lieux idolâtres, les *Bamoth* des vaincus, qui seront affectés au service divin. Plusieurs changeront de dieu sans même changer de nom (1). Ainsi s'introduira peu à peu dans Israël l'usage des *Bamoth*, des *Matséboth* ou cippes commémoratifs, des *Achéroth*, ou images, et, d'une façon générale, des rites et pratiques des cultes indigènes. Cette infiltration étrangère corrompra si bien, dans la masse du peuple, l'héritage sacré des ancêtres, que ce ne sera plus assez, pour purifier la nation élue, de la prédication des prophètes et de la réforme des rois.

Quelle position prend la législation jéhoviste vis-à-vis de l'état de choses qui nous est présenté par le Deutéronome ? Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que les sources de l'Ecrit prophétique sont certainement plus anciennes que le Deutéronome. Le Code moabite doit donc marquer un progrès sur le Livre de l'Alliance. Puisque Deut., XII, 2-20 postule pour l'avenir un sanctuaire unique, Ex., XX-XXIII, qui nous ramène dans le passé, doit répondre à la période de libre célébration du culte, « où chacun faisait ce qui lui semblait bon. »

Or, voici ce que nous lisons dans le Livre de l'Alliance :

« Tu me feras un autel de terre, sur lequel tu

(1) Ainsi : *Beth-Schémesch*, ou *Ir-Hérès*, c'est-à-dire la ville du soleil, et *Achtaroth Karnaïm*, qui signifie Astarté aux deux cornes (Josué, XXI, 16 ; 1 Sam., VI, 9 ; Gen., XIV, 15, etc.).

m'offriras tes holocaustes et tes sacrifices d'actions de grâces, tes brebis et tes bœufs. Partout où je rappellerai mon nom (1), je viendrai à toi et je te bénirai. Que si tu m'élèves un autel de pierre, bâtis-le de pierres non taillées, car en faisant passer le fer sur elles, tu les profanerais. Tu ne monteras point à mon autel par des degrés, afin que ta nudité ne soit point découverte (2). »

La plus ancienne législation des Hébreux ne contient pas un mot de plus, touchant la célébration du culte. Où est le sanctuaire? « Partout. » Il suffit, pour que le lieu soit saint, que Jéhovah « rappelle son nom, » soit par le moyen d'une théophanie comme celle qui fit dire à Jacob : « C'est ici la Maison de Dieu! » soit par le simple exaucement d'une prière, manifestant la présence du Tout-Puissant : « Je viendrai à toi, et je te bénirai. »

Pas plus qu'il n'est question de lieu fixe, il n'est question de sanctuaire unique (3). Il n'y a même pas

(1) M. Bruston propose de traduire : « Partout où *tu invoqueras* mon nom... » et appuie sa correction sur ce fait que « partout où le verbe *hazkîr* est suivi d'un nom divin, il signifie invoquer » (Ex. XXIII, 13 ; Esa., XXVI, 13, etc.). La même correction est proposée par A. Merx. Si nous n'avions pour règle de laisser les textes en l'état, partout où les modifications ne s'imposent pas d'elles-mêmes, nous adopterions volontiers cette leçon, d'ailleurs très vraisemblable, et qui élargit, si possible, la grande liberté dont Israël jouissait, d'après l'Ecrit prophétique, dans la construction des autels (comp. C. Bruston, *Les quatre sources des lois de l'Exode*, *RTP*, 1883, p. 363.)

(2) Ex., XX, 24-26.

(3) S'il faut en croire Riehm (*GMM*, p. 30), le texte que nous ve-

encore de sanctuaire. Quoi d'étonnant? Le peuple vit au jour le jour, ayant à peine de quoi se suffire; il marche, il campe, ouvrant sa tente le soir et la re-

nons de citer n'a point trait à la pluralité des lieux de culte. « Il ne s'agit point, dit-il, d'élever plusieurs autels simultanés en divers lieux, ce qui mettrait Ex., XX, 21 et suiv. en opposition avec Lév., XVII, 8 et suiv., et Deut., XII, 8. On oublie qu'il s'agit ici d'Israël *en route*, et que cela veut dire que partout où Jéhovah rappellera son nom et où l'on élèvera un autel, Jéhovah manifestera sa présence. Il n'y a donc dans Ex., XX, 21, etc., que la promesse de bénédictions pour les étapes d'un sanctuaire unique. »

Cette interprétation pourrait, au besoin, se défendre. Cependant, rien n'oblige à interpréter ainsi plutôt qu'autrement, et cette explication, toute ingénieuse qu'elle paraisse, est plutôt une appropriation du texte à une théorie, que la conséquence naturelle du sens des mots ; sans compter que l'expression de Deut., XII, 8 : « Jusqu'ici chacun faisait ce qui lui semblait bon, » parle fort contre la traduction de Riehm. Notre auteur a prévu l'objection; il a voulu y parer, mais n'a pas réussi. En effet, il en est réduit à voir, dans ces quelques mots, l'impression personnelle de D, qui, sentant que cette unité définitive du sanctuaire était une nouveauté pour ses contemporains, met dans la bouche de Moïse sa propre opinion sur la façon arbitraire dont on offrait de son temps les sacrifices en tous lieux. « Moïse, si le fond de Lév., XVII, 1-9 et des autres lois sur les sacrifices est de lui, ne peut avoir prononcé des paroles comme Deut., XII, 8 » (Riehm, *GMM*, p. 30, n. 1). Il n'y a donc rien de gagné, et l'explication complaisante de Ex., XX, 21, n'a fait que déplacer la contradiction, en la faisant passer de Lév., XVII, 1-9 à Deut., XII, 8. — Des expériences comme celles-ci devraient nous apprendre à laisser de côté nos idées préconçues et à ne pas faire de l'harmonistique à outrance. Quand on les fait mentir, les mots finissent toujours par se venger. Tel croit avoir réconcilié deux textes ennemis, qui n'est arrivé qu'à les brouiller tous deux avec l'histoire.

pliant le matin, sans cesse tenu en haleine par les difficultés de la route et par les périls de la guerre. Un jour, il est groupé; le lendemain, il est dispersé dans les vallées et sur les montagnes. C'est, du reste, un peuple rustique, aux mœurs encore grossières, élémentaire dans ses notions, peu réveillé dans sa conscience, capable de dresser un veau d'or au pied même du Sinaï. Tout ce que Jéhovah lui demande, c'est de se souvenir qu'il est son Dieu. Un autel de terre élevé sur le chemin et sur lequel le chef de famille, ou de tribu, offre en passant son holocauste, voilà qui suffit. On peut aussi, si l'on veut, ou si la nature du sol rend la chose plus commode, faire son autel en pierres sèches; mais ici, quel élan soudain vers la conception la plus haute de la divine sainteté! A propos de ciseau et de truelle, quelle lumière jetée sur la vraie position, vis-à-vis de Dieu, de l'homme naturel qui profane tout ce qu'il touche (1) et qui ne peut préserver de souillure pas même ce qu'il fait pour Dieu! Nulle part, dans la Bible, nous ne trouverons cette vérité exprimée avec plus de force qu'elle ne l'est ici, au seuil de la législation mosaïque, dans le contraste hardi que nous offrent ce culte rudimentaire et la sainteté absolue du Dieu qui s'en contente.

Le Livre de l'Alliance ne fait donc, en ses brèves prescriptions touchant le lieu de culte, que consacrer la tradition patriarcale, c'est-à-dire l'usage d'après lequel les patriarches érigeaient des autels partout

(1) Voy. les défenses des versets 25 et 26.

où quelque événement mémorable les avait mis en communication avec Jéhovah. Sichem et Béthel en Ephraïm, Hébron et Béerchéba en Juda, Mitspah, Mahanaïm et Pnîel en Galaad, sanctuaires autorisés par les lois du Livre de l'Alliance, se rattachent tous à quelque épisode de l'histoire d'Abraham, d'Isaac ou de Jacob (1). Or ces épisodes nous ont été eux-mêmes conservés par l'Ecrit prophétique, dont le Livre de l'Alliance est la portion législative. Qu'il s'agisse des souvenirs lointains d'un passé nébuleux, ou de l'état de choses existant au moment où l'auteur écrivait son livre, tout concourt donc à nous prouver, dans l'histoire et la législation jéhovistes, que nous avons affaire à un document de la plus haute antiquité.

(1) L'autel de Sichem, dressé par Abraham (Gen., XII, 7), et l'*El-Elohé-Israël*, érigé par Jacob (Gen., XXXIII, 20); comp. Josué, XXIV, 23-28. — *Béthel :* « Matsébah, » élevé par Jacob après la vision de l'échelle (Gen., XXVIII, 10-22). — *Béerchéba*, dont le tamaris sacré avait été planté par Abraham « invoquant le nom de Jéhovah, Dieu d'éternité » (Gen., XXI, 33; comp. XXVI, 23-33; XLVI, 1-3). — *Hébron*, dont l'autel est bâti par Abraham, non loin des chênes de Mamré (Gen., XV, 18), devint plus tard le chef-lieu de la tribu de Juda. — *Mitspah*, en Galaad (monceau du témoignage), appelé Mitspah parce que Laban dit : « Que l'Eternel veille sur toi et sur moi quand nous nous serons perdus de vue » (Gen., XXXI, 49). — *Mahanaïm :* « Jacob poursuivit son chemin. Des anges de Dieu le rencontrèrent. En les voyant, Jacob dit : C'est le camp de Dieu ! Et il donna à ce lieu le nom de Mahanaïm » (Gen., XXXII, 1). — *Pnîel* (face de Dieu), l'endroit voisin du gué de Jabbok, où Jacob vit « Dieu face à face » (Gen., XXXII, 31).

Le Code sacerdotal nous raconte, à son tour, comment les choses se passaient, touchant le sanctuaire de Jéhovah, chez Israël avant la conquête. Voici le résumé de ses vues à cet égard.

Pendant le long séjour des enfants d'Israël au désert, et pendant tout le temps que dura la conquête, jusqu'au jour où le temple de Salomon fut bâti, le peuple de Dieu n'a connu et possédé qu'un seul sanctuaire, *le Tabernacle* (1). La législation sacerdotale nous donne de ce lieu de culte une description des plus détaillée (2).

Fabriqué d'après le modèle précis que Dieu avait montré à Moïse sur le Sinaï (3), le Tabernacle était une sorte de tente très allongée, de dimensions modestes, construite dans la direction de l'Ouest à l'Est, et divisée par un rideau, en deux parties. La plus grande, du côté oriental, s'appelait le *Lieu saint* (4), et la plus petite, du côté occidental, le *Lieu très saint* (5). Dans ce dernier se trouvait l'*Arche* du té-

(1) Proprement : המשכן, l'*Habitation* (Ex., XXV, 8). (מקדש, saint-lieu. אהל מועד, tente d'assignation).

(2) Ex., XXV-XXVII, XXX, XXXI, 1-10; XXXV-XL. Voir, pour le résumé ci-dessus, le remarquable article d'un jeune théologien enlevé trop tôt à la science et à ses amis : J. Orth., *La centralisation du culte de Jéhovah* (*Nouv. Rev. de théol.* Strasbourg, 1859, II, p. 350).

(3) « Vous ferez le Tabernacle *et tous ses ustensiles* d'après le modèle que je vais te montrer » (Ex., XXV, 9; comp. Ex., XXVI, 30; XXVII, 8).

(4) הקדש (Ex., XXVII, 33).

(5) קדש הקדשים (Ex., XXVII, 33).

moignage (1), renfermant les deux tables de la Loi. Cette Arche était un coffre en bois de Sittîm, doré en dehors et en dedans, de deux coudées et demie en longueur, d'une coudée et demie en largeur et en hauteur, et muni de deux barres dorées pour le porter. Sur le couvercle ou *propitiatoire* (2) étaient placés, l'un en face de l'autre, deux chérubins d'or, inclinés vers la *Capporeth* et la protégeant de leurs ailes. Là, était le trône de Jéhovah sur la terre; c'était là, entre les deux chérubins, symboles de sa présence, qu'il révélait sa volonté et recevait les sacrifices.

Devant le rideau, dans le Lieu saint, il y avait, du côté du midi, un *chandelier d'or* (3) à sept lampes. Au nord, la *table de proposition* (4); entre les deux, *l'autel des parfums* (5), fait de bois doré, et portant une corne à chaque coin.

Autour du sanctuaire, dans une vaste cour entourée de rideaux de lin et appelée *Parvis* (6) se trouvait *l'autel des holocaustes* (7), placé à l'Est, en face de la porte du Lieu saint, et fait de bois recouvert de cuivre. Enfin, entre l'autel et le Tabernacle, se trouvait une *cuve d'airain* (8) remplie d'eau pour les ablutions des prêtres officiants.

(1) ארון העדת (Ex., XXV, 10-22; XXVII, 1-9).
(2) כפרת, ἱλαστήριον (Ex., XXV, 17).
(3) Ex., XXV, 31-40; XXXVII, 17-24; Nomb., VIII, 2-8.
(4) Ex., XXV, 11-30; XXXVII, 10-16.
(5) Ex., XL, 26; XXX, 1-30; XXXVII, 25-28.
(6) Ex., XXVII, 9-19; XXXVIII, 9-20.
(7) Ex., XXVII, 1-8; XXVIII, 1-7.
(8) Ex., XXX, 17-22; XXXVIII, 8.

Tel est, dans ses grands traits, le sanctuaire unique et portatif d'Israël en marche. C'est Dieu qui l'a révélé, qui a dicté jusqu'à la forme du moindre de ses ustensiles. Moïse l'a exécuté tout entier, dans sa minutie (1). Du jour où il a été dressé, Jéhovah lui-même en a fait sa demeure, et sa gloire y a resplendi (2) : la vie du peuple a tenu toute entière entre les courtines du Parvis. Quand la nuée s'élevait de dessus le Tabernacle, on marchait; quand la nuée ne s'élevait pas, on s'arrêtait. La nuit, le feu qui rayonnait au-dessus du Tabernacle éclairait Israël et son chemin (3). Si un homme de la maison d'Israël osait égorger dans le camp, ou hors du camp, ne serait-ce qu'un agneau, sans l'avoir amené devant le Tabernacle, cet homme était condamné à mort (4).

Comment mettre d'accord les données de l'Ecrit prophétique et les projets du Deutéronome avec le tableau que le Code sacerdotal vient de nous présenter? D'une part, des autels de terre ou de pierre, renouvelés des patriarches, et le culte rustique de tribus nomades; d'autre part, un autel exclusif, somptueux, centre d'un culte raffiné, et protégé par des lois dra-

(1) Ex., XL, 16-33.
(2) Ex., XL, 34-35.
(3) Ex., XL, 36-38.
(4) Lév., XVII, 2-7. A part quelques rares exceptions (vache rousse, etc.; Lév., XIII, XIV, 1-18), il était absolument interdit, sous peine de mort, de sacrifier autre part que devant le Tabernacle.

coniennes. D'après le Deutéronome, le sanctuaire unique ne sera établi qu'après l'achèvement de la conquête. D'après le Code sacerdotal, Moïse lui-même a fondé ce sanctuaire unique, et Israël n'en a jamais connu d'autre. Si l'autel du Tabernacle est d'institution divine, comment Dieu peut-il inviter son peuple à lui dresser de champêtres autels? Comment peut-il dire : « Tu m'élèveras un autel de terre partout où je rappellerai mon nom, » si l'autel est déjà dressé, et si la présence de Jéhovah l'environne d'une gloire incessante? Comment, après avoir dirigé la main des sculpteurs, des fondeurs, des charpentiers et des tisserands du Tabernacle, Dieu peut-il prononcer cette parole auguste : « Quand tu assembleras les pierres de mon sanctuaire, n'y porte point le fer! Ton ciseau profanerait mon autel? » Il y a contradiction, non seulement dans les lois mais dans l'esprit qui a dicté les lois. Il n'y a pas seulement diversité d'autel, mais aussi, jusqu'à un certain point, diversité de culte.

Aussi bien, le Deutéronome, qui suppose et transforme le culte patriarcal, paraît ignorer complètement l'organisation sacerdotale. S'il la connaissait, dirait-il : « Chacun fait ce qui lui semble bon? » Renverrait-il aux jours de la conquête le moment où « l'Eternel choisira un lieu pour y faire résider son nom? » Le lieu existe, c'est le Tabernacle : d'où vient que, dans une législation qui a pour but d'organiser le culte et qui prétend contenir tout l'enseignement mosaïque, le Tabernacle n'est pas même nommé (1)?

(1) Le fait que le Tabernacle n'est mentionné nulle part dans le

L'étude comparée des notions fournies par les trois législations qui nous parlent de l'institution du lieu de culte, nous amène à cette double conclusion :

1° Rien ne s'oppose à ce que le Code moabite ait connu le Livre de l'Alliance, et tout porte à croire qu'il l'a connu, vu que la réforme qu'il prêche suppose l'existence de l'état de choses consacré par les ordonnances jéhovistes. Par contre, l'absence de toute allusion au Tabernacle, et l'ignorance complète dans laquelle se trouve l'auteur du Deutéronome à l'égard d'une unité de sanctuaire avant la conquête et de l'organisation cérémonielle contenue dans la législation du Code sacerdotal, paraissent prouver avec évidence que l'auteur du Deutéronome n'a pas connu cette législation.

Deutéronome, suffit pour montrer combien se trompent les critiques d'après lesquels le « lieu choisi par l'Eternel, pour faire résider son nom, » ne serait autre, pour le Code moabite, que le Tabernacle lui-même (voy. Keil, *Lehrb. d. hist. krit. Einl.*, p. 119 et suiv. Stähelin, *Crit. Unters. ü. d. Deut.*, p. 79). D'après Riehm (*GMM*, p. 28), le Deutéronome veut parler d'un lieu fixe : Scîlo (Jér., VII, 12) ou Jérusalem ; plutôt Jérusalem (à cause du silence au sujet du Tabernacle et de l'emploi du verbe *monter*). Le Deutéronome enseignerait donc, pour la première fois, la stabilité en même temps que l'unité (déjà existante) du sanctuaire, et « rattacherait tout culte public au temple de Jérusalem » (*GMM*, p. 29). Nous souscrivons volontiers aux amendements que Riehm apporte à l'opinion de ses devanciers ; mais son hypothèse n'en demeure pas moins inacceptable, parce qu'elle laisse sans réponse la question capitale : Oui ou non, l'unité du sanctuaire avant le Deutéronome est-elle compatible avec les données de Ex., XXVII, 5-7 et de Deut., XII, 8 ?

2° Pour mettre en pleine lumière la situation respective de nos trois documents, il importe de faire ressortir que les données de l'Ecrit prophétique, qui est plus ancien que le Deutéronome, sont très insuffisantes, bien qu'assez explicites pour nous faire comprendre que, de son temps, l'organisation du culte était encore d'une primitive simplicité; tandis que les données du Code sacerdotal, dont nous ne trouvons aucune trace dans le Deutéronome, mettent sous nos yeux les prescriptions minutieuses d'un culte arrivé à son plus haut développement, et qui a même atteint, dans son évolution, le moment où les rites et les formes extérieures prennent une souveraine importance.

Le Deutéronome, par son opposition à la pluralité des autels qui existent de son temps, et par la netteté de ses vues touchant l'organisation future d'un culte centralisé, prend une position intermédiaire entre le Livre de l'Alliance et le Code sacerdotal.

En nous en tenant strictement à la question de l'unité du sanctuaire, nous pouvons encore établir le parallèle suivant, qui résume en trois thèses les résultats acquis :

Le Livre de l'Alliance suppose l'existence du culte patriarcal et consacre la pluralité des autels (1).

(1) Peut-être ne sera-t-il pas hors de propos de faire remarquer ici que l'ordre du *Livre de l'Alliance* au sujet des fêtes : « Trois fois par an tous les mâles se présenteront devant le Seigneur Jéhovah » ne contient pas la moindre allusion à un sanctuaire unique. A supposer, en effet, que cet immense rassemblement dût se faire en un même lieu, ce qui ne nous paraît guère probable,

Le Deutéronome suppose l'existence de la pluralité des autels, mais redoute l'influence des Hauts-lieux idolâtres et réclame énergiquement l'unité du sanctuaire.

nous aurions affaire ici, non point à un sanctuaire unique, mais à un sanctuaire central, ce qui est fort différent. Que les Hébreux aient possédé, avant les réformes deutéronomiques, une sorte de métropole religieuse, la présence de l'Arche dans la Tente d'assignation, le sanctuaire de Scîlo (Jug., XVIII, 31; XXI, 19. 1 Sam., I, 3, 9, 24; II, 14; III, 21; XIV, 3, etc.) et le temple de Jérusalem l'attestent de la façon la plus formelle. « ... jusqu'à Salomon, et même plus d'un siècle après lui, » dit M. Vuilleumier, « les Israélites vivaient encore, quant aux lieux de culte, sous le régime d'Ex., XX, 24 et suiv., et non sous celui de Deut., XII. Le sanctuaire royal de Jérusalem, comme précédemment la maison de Dieu à Scîlo, était considéré comme le sanctuaire *principal.* C'était, en quelque sorte, *le plus grand des Hauts-lieux*, du moins pour le royaume de Juda. On s'y rendait aux grandes fêtes annuelles. (Comp. 1 Rois, VIII, 2; IX, 25; XII, 26 et suiv., et Esaïe, XXXIII, 20 : « Sion, la cité *de nos fêtes.* ») Mais les anciens sanctuaires n'étaient pas délaissés pour cela. On ne doutait pas que l'Eternel ne vînt, selon Ex., XX, 24, à ceux qui l'invoquaient près de ces autels, pour agréer leurs sacrifices et pour les bénir. » (Vuilleumier, *La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle*, *RTP*, 1883, p. 121.) Scîlo et Jérusalem ont joué, dans l'histoire d'Israël avant le huitième siècle, le rôle que joue Rome chez les catholiques. Pas plus que Rome n'exclut les autres cathédrales et les autres pèlerinages, Scîlo et Jérusalem n'excluaient les autres sanctuaires et les *Bamoth.* Le Deutéronome, en demandant, pour la première fois, que le culte soit centralisé et célébré autour d'un sanctuaire *unique*, produira, dans son petit peuple, une révolution analogue à celle qui bouleverserait le catholicisme, si le pape décrétait que la messe ne pourra désormais être dite qu'au Vatican.

Le Code sacerdotal suppose l'existence de l'unité du sanctuaire et la disparition des cultes étrangers. Il a pour point de départ de son organisation religieuse, ce qui était, pour le Deutéronome, le but à atteindre.

§ 2. — *Des sacrifices* (1).

L'usage d'offrir des sacrifices est aussi vieux que la religion. On ne saurait s'en étonner. L'union mystérieuse de la flamme, au pouvoir consumant, et de la fumée qui monte en spirales vers le ciel, présente, à elle seule, tout un culte en action. C'est l'offrande et c'est la prière. L'homme, qui s'est échappé des mains de Dieu pour se mettre à l'école de la nature, a rencontré le culte des éléments, et lui a emprunté son langage. La flamme a dévoré ses oblations à la divinité; la fumée a porté jusqu'au séjour divin ses prières d'agréable odeur. Partout où la dépravation n'a pas fait perdre à l'homme le souvenir de son origine, les sacrifices sont demeurés l'expression la plus haute des sentiments qui unissent l'homme à Dieu. « Qu'il se sou-

(1) Voy. H. Schultz, *Allt. Theol.*, 4e éd., 1888, I, p. 84, 171, 340 et suiv. Delitzsch, dans Riehm, *HWB*, art. *Opfer*, *Opfermahlzeiten*, *etc.* Wellhausen, *GI*, p. 54 et suiv. (trad. résumée par Maurice Vernes, dans la *Rev. de l'hist. des rel.*, 1re année, t. I et II). Comp. Zöckler, *Handb. d. theol. Wissensch.*, 3e édit., I, p. 410 et suiv.

vienne de ton holocauste ! » disent en même temps Homère et le Psalmiste. Ce vœu n'est ni d'une époque ni d'une religion, c'est le vœu de l'humanité.

Quelle place ont occupée les sacrifices dans le culte de l'antique Israël ?

Le Deutéronome ne pouvait passer sous silence cet important sujet. Il le traite avec assez de détails pour nous mettre au courant de l'organisation qu'il introduit, et des usages qu'il réforme (1).

La première chose à considérer, c'est que Moïse, dans sa législation d'*Arboth Moab*, ne prétend point instituer les sacrifices, ni même leur donner des rites nouveaux.

Il trouve déjà tout établi, le *Zébak* (2), sous sa double forme des *Oloth* (3) et des *Chelamîm* (4), et ne connaît point d'autres sacrifices.

Les *Oloth*, sont les holocaustes, c'est-à-dire les sacrifices d'adoration dans lesquels Israël reconnaît

(1) Deut., XII, 11 et suiv.; XIV, 22 et suiv.; XV, 19 et suiv. ; XVI, 16 ; XVIII, 3; XXVI.

(2) זבח, action de tuer, *mactatio*, d'où : sacrifice, dans le sens large d'*immolation* (voy. Gesenius, *Thesaurus, ad loc*).

(3) עלה, sacrifice qui est consumé tout entier (LXX, ὁλοκαύτωμα), et : ce qui monte vers Dieu dans la fumée du sacrifice (על).

(4) זבח שלמים ou simplement שלמים (Ex., XX, 24 ; XXIV, 5 ; comp. Lév., III, 1 ; IV, 10, etc.), *Sacrificium pacificum et eucharisticum* (Gesenius, *ad loc.*). Il est à remarquer que le mot *Chelamîm,* déjà employé par J (Ex., XX, 24) dans le sens de *sacrifice d'actions de grâces*, ne reparaît pas dans le Deutéronome, où *Zébak* tout court est employé dans le sens de *Zébak-Chelamîm* (Deut., XII, 11, 17, 21; comp. XV, 21 ; XVII, 1, etc.).

la toute-puissance de Jéhovah, sa pleine autorité, son pouvoir absolu. La victime est consumée toute entière sur l'autel. Elle appartient à Dieu (1).

Les *Chelamîm* sont les sacrifices d'actions de grâces, offrandes volontaires, marquant la reconnaissance d'Israël envers Jéhovah qui comble son peuple de bénédictions. Ici, la chair des victimes n'est pas consumée sur l'autel et revient à celui qui offre le sacrifice (2).

Quelqu'un se trouvait-il dans des circonstances solennelles, ou désireux de se concilier la faveur divine, d'appuyer une demande? Il offrait un holocauste (3).

Le retour des saisons, la tonte des brebis, l'arrivée d'un hôte estimé offraient-ils l'occasion de se réunir? On préparait aussitôt un *Zébak-Chelamîm*, et ce sacrifice d'actions de grâces devenait le motif de champêtres réjouissances (4). Un festin l'accompagnait toujours, et l'on mangeait « devant l'Eternel » la chair de la victime dont le sang avait été répandu sur l'autel.

Aussi bien, les exemples qui nous ont été conservés et le fait que les termes *Olah* et *Zebakîm* sont fréquemment associés dans les textes, montrent que, dans la plupart des cas, l'holocauste lui-même était

(1) Deut., XII, 27a.

(2) Deut., XII, 27b : « Tu mangeras la chair. »

(3) Comp. Jug., VI, 19 et suiv.

(4) Deut., XII, 12, 18, 27. Comp. XXVI, 11, etc.; 1 Sam., XVI, 1 et suiv.; 1 Rois, I, 9 et suiv.

accompagné d'un repas sacré (1). S'approcher de l'Eternel et se réjouir devant lui, étaient deux notions inséparables dans la pratique. Aux jours des grandes solennités, on vouait à Jéhovah une, ou même plusieurs victimes, que la flamme de l'autel consumait tout entières, mais pour le reste, tout se passait comme à l'ordinaire, et la cérémonie était couronnée par les réjouissances du festin. « Vous présenterez vos holocaustes, vos sacrifices, et vous mangerez devant l'Eternel, vous et vos familles, en faisant servir à votre joie tous les biens par lesquels l'Eternel votre Dieu vous aura bénis (2). » Au demeurant, point de rites compliqués, gênant la spontanéité du sacrifice et lui ôtant son cachet personnel. Ce qui fait la valeur de l'offrande, ce n'est pas le cérémonial qui l'accompagne, c'est l'importance du don présenté, et le sentiment que ce don exprime. Sur plus d'un point, la liberté du donateur reste entière. « Chacun donnera ce qu'il pourra, selon les bénédictions que l'Eternel aura accordées. » Ce qui importe, c'est de ne point « paraître devant l'Eternel les mains vides (3). »

(1) Comp. Deut., XII, et Ex., XVIII, 12; XXIV, 4-6; XXXII, 6, etc.

(2) Deut., XII, 6-7, 12, 18, etc. Rapprochez de ces textes le fait rapporté dans Ex., XXXII, 6 : « Le lendemain, ils se levèrent de bon matin, et ils offrirent des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour se divertir. »

(3) Deut., XVI, 16, 17. Seules, les bêtes difformes sont exclues (XV, 21; XVII, 1).

Les recommandations concernant le bétail que l'on pourra tuer sans répandre sur l'autel le sang des victimes, achèvent de nous montrer combien, avant la centralisation du sanctuaire, le culte des Hébreux était simple et patriarcal. « Si le lieu que l'Eternel a choisi est éloigné de toi, tu pourras tuer du gros et du menu bétail et manger la viande dans toutes tes portes (1). » Ainsi, la seule raison donnée pour empêcher qu'à l'avenir, comme par le passé, tout repas soit accompagné d'un sacrifice, c'est l'éloignement du sanctuaire unique. Qu'est-ce à dire, sinon qu'au temps où l'auteur du Deutéronome écrivait, la liberté de sacrifier sur le *Bamah* voisin, « sur les hautes montagnes, sur les collines et sous tout arbre vert (2) » permettait au père de famille, ou au chef de tribu d'exercer un véritable sacerdoce, et de saisir toute occasion pour associer à la vie de son foyer ou de son village, le culte à l'Eternel « qui accorde les bénédictions. »

La dîme du blé, du moût et de l'huile, les premiers-nés du gros et du menu bétail, les offrandes votives et volontaires, les prémices, tout ce qui désormais obligera l'Israélite à entreprendre, vers le sanctuaire lointain, un pèlerinage coûteux et difficile (3), était l'occasion de cérémonies privées qui donnaient aux

(1) Deut., XII, 21, 15.

(2) Deut., XII 2. Comp. Gédéon offrant son holocauste à l'ange de l'Eternel sous l'arbre vert d'Ophrah. Holocauste très favorablement accueilli (Jug., VI, 11-24).

(3) Deut., XII, 17.

champs, à la maison, à la famille, un caractère sacré. Le culte était primitif, mais la religion était partout, se mêlant aux affaires, aux travaux des champs, à la vie journalière du foyer. On n'aurait pas tué un agneau pour le repas du soir, sans répandre le sang devant l'Eternel, c'est-à-dire sans rendre à Dieu, avec actions de grâces, la vie dont le sang est l'emblème. Chaque Israélite était sacrificateur et roi, et la présence de Jéhovah était associée à tous les actes de la vie de son peuple.

Le Deutéronome constate cet état de choses. Il en connaît les dangers. Ce culte spontané, libre de tout contrôle et pratiqué au sein de populations idolâtres, n'est-il pas destiné à perdre la pureté de son caractère et à descendre peu à peu au niveau des cultes païens? Comment savoir exactement ce qui se passe sur ces *Bamoth* de la montagne, dans tous ces lieux sacrés, visités par d'autres dieux; autour de ces autels dont toutes les idoles ne sont pas encore abattues! Pour sauver le culte du vrai Dieu, une réforme radicale est nécessaire: « Vous renverserez les autels... vous irez au lieu que l'Eternel choisira, et là, vous présenterez vos holocaustes, vos sacrifices et vous vous réjouirez devant l'Eternel (1). »

En centralisant le culte traditionnel, le Deutéronome n'avait nulle intention de le modifier; il vou-

(1) La crainte de l'idolâtrie, qui a dicté les terribles lois du chapitre XIII, a pareillement inspiré les mesures restrictives touchant les sacrifices et les repas sacrés : XII, 18, 27; XV, 20, etc.

lait, au contraire, le défendre contre toute altération en l'entourant de plus de garanties. Tout ce qu'il demande, c'est que l'on vienne célébrer au sanctuaire les sacrifices et les repas sacrés que, jusqu'ici, chacun a célébré « dans ses portes. » Cette innovation semble n'être, au premier abord, qu'une simple affaire de convenance ; au fond, elle ne pourra être réalisée sans déplacer l'axe même de la vieille religion d'Israël. Enlevé à son milieu naturel, le sacrifice change de sens et de portée. La famille n'a ni le temps ni les moyens d'aller à la capitale « manger et se réjouir devant l'Eternel ! » Le Deutéronome établit donc un divorce inévitable entre *la vie*, désormais profane, et *le culte*, livré au sacerdoce. Sous son inspiration, une nouvelle religion va naître, dont le culte mieux surveillé pourra, dans des rites plus purs, développer sa notion religieuse et marquer un progrès dans l'histoire de la révélation ; mais le peuple ne s'intéressera plus à elle comme il s'intéressait à ses *Bamoth*, parce qu'elle aura substitué les cérémonies du temple aux simples rites du foyer.

Le Livre de l'Alliance, complété par les récits de l'histoire jéhoviste, confirme les données du Deutéronome touchant la manière dont les sacrifices étaient célébrés en Israël, avant la centralisation du sanctuaire. Pour lui, comme pour le Deutéronome, l'usage des sacrifices est commun à tous les peuples. Chez Israël, il n'est pas d'institution mosaïque et remonte à la plus haute antiquité. Les ancêtres du peuple n'ont fait, sur ce point, que recueillir l'héri-

tage des ancêtres de l'humanité. Après le sacrifice du fils d'Adam (1) et celui de Noé (2), le Jéhoviste nous raconte la scène mystérieuse durant laquelle Jéhovah fit alliance avec Abram, en manifestant sa présence dans les flammes d'un holocauste (3). Plus loin, il nous montre le même patriarche, mis à l'épreuve par Dieu qui lui demande d'immoler son fils unique (4). Le drame de Morijah jette une vive lumière sur la véritable signification de l'holocauste. Ce que Dieu demande, c'est que son serviteur obéisse, quoi qu'il en coûte, et le sacrifice qui a le plus de valeur à ses yeux, c'est celui qui témoigne de la plus entière soumission. « Parce que tu as fait cela, et que tu n'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai. »

Jacob, à la veille de quitter Laban, avec ses troupeaux innombrables, offre à « Celui que craignait Isaac » un sacrifice d'actions de grâces; il invite ses frères à manger avec lui, et cette nuit passée sur la montagne nous donne le premier exemple du *Zébak* suivi d'un festin (5). Quand Israël, appelé par Joseph à venir en Egypte, « partit avec tout ce qui lui ap-

(1) Gen., IV, 3-5. Le fait que le sacrifice d'Abel, qui était un holocauste, est appelé, comme celui de Caïn, מנחה (*Minkah*), montre que la législation C, qui ne donne ce nom qu'aux sacrifices végétaux, est inconnu à celui qui raconte. Le mot est pris dans son sens primitif d'*offrande* (voy. ci-après, p. 163, n. 1).

(2) Gen., VIII, 20.

(3) Gen., XV, 17.

(4) Gen., XXII, 1-18.

(5) Gen., XXXI, 54.

partenait, » son premier soin fut d'implorer la bénédiction de Jéhovah sur son voyage, en offrant, à Beer Schéba, « des *Zebakîm* au Dieu de son père (1). »

Pendant leur long séjour au pays de la servitude, les Hébreux ne perdirent point le souvenir des traditions patriarcales, témoin le prétexte donné pour fuir la terre des Pharaons : « Permets-nous de faire trois jours de marche dans le désert, pour offrir des sacrifices à Jéhovah (2)! » Comme le peuple était en route vers le Sinaï, Jéthro, beau-père de Moïse, apprend la merveilleuse délivrance par laquelle Dieu a fait sortir Israël d'Egypte. Il se met en route pour aller rejoindre Moïse et le féliciter de ses exploits. « Je reconnais, » lui dit-il, « que l'Eternel est le plus grand de tous les dieux! » Puis il offrit à Jéhovah « des holocaustes et des sacrifices. Aaron et tous les anciens d'Israël vinrent participer au repas, avec le beau-père de Moïse, en présence de Dieu (3). » Peu après, nous voyons Moïse, avant d'avoir lu au peuple le Livre de l'Alliance, bâtir un autel et charger des jeunes hommes, enfants d'Israël, d' « offrir à l'Eternel des *Oloth* et des *Zebakîm* (4). » Enfin l'histoire du veau d'or nous montre « le peuple au col roide, » détournant au profit d'une idole le culte qu'il devait rendre à Jéhovah : « Demain, il y aura fête en l'honneur de l'Eternel! Le lendemain ils se

(1) Gen., XLVI, 1.
(2) Ex., V, 3 ; comp. Ex., X, 25.
(3) Ex., XVIII, 12.
(4) Ex., XXIV, 4-6.

levèrent de bon matin, et ils offrirent des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour se divertir (1). »

Or, cela se passait au pied du Sinaï. Comment s'étonner, dès lors, que l'écrivain prophétique qui connaissait tous ces faits et les a rapportés, ne fasse pas mention, dans le Livre de l'Alliance, de l'institution des sacrifices par Moïse après les révélations du Sinaï! Les *Oloth* et les *Zébak-Chelamîm* sont connus de longue date : ils constituent le culte traditionnel des Hébreux. Ce que Moïse réclame, au nom de l'Eternel, c'est qu'Israël bâtisse ses autels avec des mains pures (2) et se souvienne qu'il n'a qu'un seul Dieu (3). Aucune prescription concernant le rituel à suivre. Il s'agit de faire ce qu'on a toujours fait, à la condition toutefois de redoubler de zèle et de fidélité à l'égard du « Dieu jaloux (4) » qui daigne, par son alliance, faire d'Israël « un royaume de prêtres et une nation sainte (5). »

Le Code sacerdotal attache à la question des sacrifices une importance capitale. Aussi rapporte-t-il tout ce qui les concerne avec le soin le plus minutieux (6). Ce qui frappe tout d'abord chez lui, c'est

(1) Ex., XXXII, 6.
(2) Ex., XX, 24, 25.
(3) Ex., XX, 3-5, 22, 23.
(4) Ex., XX, 5.
(5) Ex., XIX, 5, 6.
(6) Ex., XXV et suiv.; Lév., I et suiv.

la façon dont il introduit les sacrifices : « Lorsque quelqu'un d'entre vous fera une offrande à l'Eternel (1), il offrira du bétail, etc. » L'origine des holocaustes ne remonterait-elle, pour lui, qu'à la promulgation sinaïtique? Le fait est que nous ne retrouvons dans son livre aucune trace de sacrifices avant leur solennelle institution par Moïse. Ni Abraham, ni Jacob, ni le peuple au désert ne nous sont présentés comme ayant offert, ainsi que tous les autres peuples, des victimes à leur Dieu. Pour le Code sacerdotal, le sacrifice n'est pas une tradition humaine, mais une institution divine. C'est là une première divergence avec le Deutéronome, que nous ne pouvons pas ne pas signaler.

En second lieu, les sacrifices, dans la législation élohiste, n'offrent pas les caractères d'un culte populaire, simple dans ses rites et spontané dans son expression. Dieu commande ; le fond et la forme sont réglés, et les prêtres, fils d'Aaron, ont la mission spéciale de veiller à la rigoureuse observation de toutes les lois cérémonielles. Cette seconde divergence découle de la première. C'est Jéhovah qui a demandé le sacrifice, c'est à lui d'ordonner la manière de l'offrir.

Enfin ce sacrifice, qui n'est pas sorti spontanément de l'âme du peuple, et que Dieu institue avec ses rites variés, ne peut se célébrer partout. Voulu de Dieu, réglé par Dieu, il n'a sa raison d'être qu'à la maison de Dieu. Aussi bien, ne voyons-nous nulle

(1) Ex., XXV, 1, a déjà posé en principe qu'Israël doit apporter des offrandes à l'Eternel.

part, dans le Code sacerdotal, la moindre infraction à la règle de l'unité du sanctuaire. Aucune allusion aux *Bamoth*, ni aux dangers du commerce avec les idolâtres. Le culte d'Israël est à l'abri de toute influence étrangère derrière les colonnes du parvis. Prêtres, autels, cérémonies, sacrifices, tout est concentré sur un point. C'est de là, du sein de cette petite population de prêtres et de sacrificateurs, si merveilleusement propre à la produire, que va sortir la législation raffinée du Code sacerdotal touchant les sacrifices.

Produit de traditions diverses, cette législation, si bien ordonnée en apparence, est impossible à réduire en un système. La valeur religieuse de certaines de ses prescriptions nous échappe complètement. Si nous la reproduisons ici, dans ses grands traits, c'est à cause de l'intérêt que présente l'exactitude de son rituel, dont la minutie contraste si fort avec les notions simples et populaires des législations auxquelles nous voulons la comparer.

Les sacrifices, désignés par le terme général de *Qorbân* (1), se divisent, d'après le Code sacerdotal, en cinq groupes : l'holocauste, *Olah* (ou *Calîl*) (2),

(1) Lév., I, 2; II, 11; III, 1-6, etc. Le terme général désignant les sacrifices était, sans doute, à l'origine : *Minkah* (voy. Gen., IV, 3), LXX, δῶρον; le mot קרבן (κορβᾶν, Marc, VII, 11), bien que traduit aussi par δῶρον (LXX), signifie plutôt : ce que l'on apporte, *parce que la loi l'ordonne* (voy. rac., קרב, « approcher, » et l'application de Marc, VII, 11), que, comme *Minkah* (מנח, « donner, ») ce que l'on donne *spontanément*. Cette nuance est significative.

(2) כליל. Deut., XXXIII, 10; Ps. LI, 21, etc. Le sens de *Calil*

dans lequel la victime (ou l'offrande) (1) est consumée toute entière ; le *Zébak-Chelamîm*, dans lequel une partie de la victime est brûlée sur l'autel (2) ; la *Minkah*, qui consiste en offrandes végétales (3) ; le *Nésec*, ou libation (4) ; enfin la *Qetoreth*, ou sacrifice de parfums (5).

Les combinaisons variées auxquelles ces groupes donnent lieu, constituent les sacrifices individuels ou collectifs, quotidiens, mensuels et annuels, dont se compose le culte sacerdotal. Chacune de ces combinaisons est minutieusement décrite jusque dans le moindre détail de ses cérémonies. Point de place pour l'imprévu. Le rituel suit chaque sacrifice dans toutes ses variations et l'on dirait parfois qu'il en complique à plaisir l'exécution. On demeure confondu

est plus large que celui de *Olah* (voy. Deut., XIII, 16; Lév., VI, 15).

(1) Lév., VI, 15.

(2) Lév., III, 1 ; IV, 10, etc.

(3) Lév., II, 1 et suiv. ; V, 11, etc. La *Minkah*, rarement offerte d'une manière indépendante, consistait généralement en fleur de farine mêlée d'huile et de sel. L'encens devait toujours y être ajouté, ce qui établissait une étroite solidarité entre la *Minkah* et la *Qetoreth*.

(4) נסך. Voy. Nomb., XXVIII, 7 ; XV, 24 ; Ex., XXIX, 40 ; XXX, 9 ; Nomb., IV, 7 ; Jér., VII, 18, etc. — Aux jours de jeûne, la libation consistait en eau répandue devant l'Eternel (1 Sam., VII, 6). — Chez les Grecs, l'usage était de répandre de l'eau et non du vin, en libation aux dieux infernaux (voy. Schultz, *op. cit.*, I, p. 341).

(5) קטרת. Ex., XXX, 34 ; Lév., X, 1 ; Nomb., XVI, 7, etc. Parfum fabriqué « avec des aromates, du stacté, de la blatte, du galbanum et de l'encens pur, mélangés en parties égales. »

en lisant les sept premiers chapitres du Lévitique, de la science et du degré de raffinement que supposent, nous ne disons pas la réalisation, mais seulement la conception d'un semblable appareil (1).

La signification des sacrifices n'est pas moins variée que leurs rites.

En première ligne, figure le sacrifice d'adoration. C'est celui dont le but unique est d'offrir à Dieu l'hommage de la piété collective ou individuelle (2). Ce sacrifice sera célébré par des holocaustes dont les victimes seront choisies parmi les mâles sans défaut (3). Un holocauste quotidien (4), *Thamîd*, consistant en deux agneaux offerts, l'un le matin, l'autre le soir, à l'entrée de la Tente d'assignation, est chargé de présenter à l'Eternel l'adoration perpétuelle de la communauté. Chaque jour de sabbat, le *Thamîd* sera doublé (5). Enfin, à l'entrée de chaque mois, c'est-à-dire à la nouvelle lune, on doit, outre le *Thamîd*, offrir en holocauste deux jeunes taureaux, un bélier et sept agneaux. De nombreuses offrandes,

(1) A lire aussi, à ce point de vue, Ex., XXV-XXX et XXXV-XXXIX.

(2) Voy. H. Schultz, *Altt. Theol.*, 4e édit., p. 343 et suiv.

(3) Lév., I, 3, 10.

(4) Lév., VI, 2 et suiv.; comp. Ex., XXIX, 38 et suiv.; 1 Chron., XVI, 40. Cet holocauste quotidien, עלה תמיד, ne tarda pas à devenir l'élément fondamental du culte. Supprimer le *Thamîd* équivaut à supprimer le culte (Daniel, VIII, 11-13; XI, 13).

(5) Nomb., XXVIII, 9-10. — A part la mention du Décalogue, le Deutéronome ne parle pas du sabbat.

des libations et un bouc, offert comme victime expiatoire, compléteront le sacrifice (1). L'importance capitale de ce *Thamîd*, et le retour périodique de tous ces sacrifices offerts aux frais de l'assemblée (2) par Aaron et ses fils, jettent un jour caractéristique sur la nature du culte et sur la situation respective du peuple et du sacerdoce, au temps où le Code sacerdotal fut écrit.

Après le sacrifice d'adoration, vient le sacrifice d'actions de grâces, le *Zébak-Chelamîm*, ou simplement *Zébak* (3). Son but est de témoigner à l'Eternel la reconnaissance qui lui est due (4) pour ses bénédictions temporelles, ou pour l'exaucement des prières. C'est une offrande volontaire, qui peut avoir aussi pour objet l'accomplissement d'un vœu (5), et qui comporte soit des victimes, mâle ou femelle (6), soit des gâteaux sans levain, pétris à l'huile (7). Le Deutéronome faisait de ces sacrifices l'occasion de grandes réjouissances, durant lesquelles parents et amis se réunissaient autour d'un repas de fête. Le côté joyeux

(1) Nomb., XXVIII, 11-15. L'observation de la nouvelle lune ne fait point partie des prescriptions deutéronomiques.

(2) Voy. Ex., XXX, 11-16. Le sacrifice individuel s'efface toujours plus derrière celui de la communauté, qui paye les frais de culte, en tant que société religieuse.

(3) Lév., VII, 11 et suiv.; XVII, 5; comp. III.

(4) Lév., VII, 11-13.

(5) Lév., VII, 16.

(6) Lév., III, 1, 6, 12.

(7) Dans ce cas, les gâteaux sont joints au sacrifice (Lév., VII, 12).

et familial de cette cérémonie disparaît dans la législation du Code sacerdotal, toute occupée des rites qui l'accompagnent. Il s'agit bien encore de manger une partie de la victime (1), mais de combien de restrictions cette liberté est entourée! Il n'est plus question de « se réjouir devant l'Eternel, » mais bien plutôt de faire en sorte que la licence accordée ne tourne point à condamnation (2).

Un troisième ordre de sacrifices, étrangers au Deutéronome, comprend les sacrifices pour le péché (3).

Le Deutéronome, d'accord avec les prophètes antérieurs à l'exil, met en relief, avec une incomparable énergie, la culpabilité du peuple de Dieu. Comme Amos et Osée en Israël, comme Esaïe, Michée, et Jérémie en Juda, il cherche à provoquer une réaction morale, un réveil de la conscience religieuse. Aussi, loin de proposer à la nation pé-

(1) Une partie de la victime est livrée au feu (Lév., III, 5, 9, 16), une autre revient au prêtre « qui a répandu le sang » (Lév., VII, 14, 33), le reste seulement peut être mangé par celui qui offre le sacrifice (Lév., VII, 15, 20).

(2) La chair du sacrifice de reconnaissance sera mangée *le jour où il est offert* (Lév., VII, 15). La victime de l'offrande volontaire sera mangée le jour même ou le lendemain au plus tard (v. 16). La manger le troisième jour est « une abomination » (v. 18). Si la chair a touché quelque chose d'impur, il est défendu de la manger (v. 19). Tout homme en état d'impureté (v. 20), ou qui seulement a touché quelque chose d'impur, une souillure humaine, un animal impur, ne peut manger de la chair du sacrifice sous peine de mort (v. 21).

(3) Sacrifice *expiatoire*, חטאת (Lév., IV, 24; VIII, 2, etc.); sacrifice de *culpabilité*, אשם (Lév., VI, 10).

cheresse des rites et des cérémonies pour racheter les fautes et désarmer la colère divine, il porte tout l'effort de sa prédication sur les conséquences fatales de l'infidélité. Si le peuple élu n'aime pas Jéhovah de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force, quoi qu'il fasse, il sera maudit et détruit. La question n'est pas de savoir par quel sacrifice ou par quelle pratique on peut retrouver la faveur de l'Eternel (1) : La circoncision de la chair n'est rien ; ce qu'il faut, c'est la « circoncision du cœur (2). »

(1) Comp. Michée, VI, 6 et suiv. :

« Avec quoi me présenterai-je devant Jéhovah,
M'inclinerai-je devant le Dieu d'En Haut?
Me présenterai-je avec des holocaustes,
Avec des veaux âgés d'un an?
Jéhovah agréera-t-il des milliers de béliers
Des myriades de torrents d'huile?
Donnerai-je mon premier-né pour ma faute,
Le fruit de mes entrailles pour mon péché?
— O homme, on t'a dit ce qui est bien,
Ce que Jéhovah demande de toi :
Tout se réduit à pratiquer la justice,
A aimer la miséricorde,
A marcher humblement avec ton Dieu. »

(2) Deut., X, 16. Comp. Jérémie, III, 22 et suiv.; VII, 22 et suiv. :

« ... Circoncisez vos cœurs,
Hommes de Juda et habitants de Jérusalem!...
Je n'ai donné aucun ordre à vos pères,
Le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte,
Au sujet des holocaustes et des sacrifices;
Mais voici l'ordre que je leur ai donné :
Ecoutez ma voix,

Dans le Code sacerdotal, la notion tragique du péché revêt une toute autre forme. La prédication morale disparaît. La préoccupation de faire pénitence semble avoir remplacé le sentiment de la repentance. Israël éprouve le besoin de purifier même le sanctuaire (1), et de célébrer chaque année, dans une fête symbolique, l'expiation de ses péchés (2). Sans doute, cet élan vers la pureté, cette soif de réconciliation marquent, à leur manière, un progrès religieux dans l'histoire d'Israël. Pour rester insensible devant ces grandes fêtes de contrition, qui devinrent, après l'exil, le fond même du culte juif, il faudrait avoir oublié que nous avons, en elles, comme une prophétie lointaine du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ. Il n'en demeure pas moins que, réduite à sa signification propre, l'expression donnée par le Code sacerdotal au sentiment moral de la coulpe, est apte à détruire ce sentiment lui-même, au profit d'une propre justice établie sur de vaines pratiques. Quand on sait que la cérémonie du bouc expiatoire apportait à Israël l'absolution (3), on ne peut se défendre contre la pensée que la législation sacerdotale, loin d'avoir été donnée à l'homme pour enfoncer dans son cœur l'aiguillon du repentir,

Et je serai votre Dieu,
Et vous serez mon peuple ! »

(1) Lév., XVI, 16 et suiv.

(2) Lév., XVI, 20 et suiv.

(3) « Car en ce jour on fera l'expiation pour vous, afin de vous purifier : *vous serez purifiés de tous vos péchés* devant l'Eternel » (Lév., XVI, 30).

nous présente seulement les rites humains dans lesquels le sentiment du péché, vivement éveillé dans les générations précédentes, est venu se pétrifier.

Les sacrifices expiatoires (1) ont pour but de purifier (2) soit l'assemblée, soit les particuliers, des fautes collectives ou individuelles commises involontairement (3). Le rite de ces sacrifices est indiqué d'une façon minutieuse (4) ; leur objet n'obtient qu'une vague mention : « péché contre l'un des commandements de l'Eternel ; » les sentiments dans lesquels ils doivent être offerts sont entièrement passés sous silence. C'est l'*opus operatum* dans toute son ampleur. Que la victime désignée par la loi soit amenée, qu'elle soit immolée avec le cérémonial voulu, et le péché, quel qu'il soit, sera pardonné.

(1) Voy. Delitzsch, dans Riehm, *HWB*, II, art. *Sündopfer*.

(2) Proprement : de *couvrir* (כפר) l'impureté religieuse et cérémonielle d'êtres charnels rendant un culte au Dieu Très Saint (voy. Ex., XXIX, 36; XXX, 10; Lév., XVI, 16, 18, 20; VIII, 15), et non pas les péchés d'un peuple rebelle qui attire par sa désobéissance la colère de Dieu (comp. Esa., VI, 7; XXII, 14; XXVII, 9; Jér., XVIII, 23; Deut., XXI, 8, etc.). Voy., pour la transformation de l'idée morale du *Kipher*, Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 362.

(3) Lév., IV, VIII. — Individuel : IV, 2-12, 22-35. — Collectif : IV, 13-21. A noter, l'acception tout à fait ecclésiastique du mot *Assemblée* dans tout le rituel du Code sacerdotal.

(4) C'est l'aspersion du sang qui est l'acte principal du sacrifice expiatoire ; aussi l'importance de la victime se mesure-t-elle à la dignité du pécheur. L'assemblée doit offrir un taureau (Lév., IV, 14) ; le chef, un bouc sans défaut (Lév., IV, 23) ; l'homme du peuple, une chèvre ou un agneau (Lév., IV, 28, 32). Cette valeur

Les sacrifices de culpabilité (1) ne sont point d'un caractère aussi strictement religieux que les sacrifices expiatoires, et ne sont pas de la même importance (2). Ils couvrent les péchés véniels, ou tout au moins les délits susceptibles de réparation. Manquer à son serment (3), mal parler d'autrui (4), dérober quelque chose au sanctuaire (5) ou à son prochain (6), telles sont les fautes qui relèvent du sacrifice de culpabilité (7). En cas de vol, le sacrifice devait être

expiatoire du sang, inconnue au Deutéronome (Deut., XII, 16, 24 ; XV, 23), lui donne, en C, un grand prestige religieux (Lév., III, 17; VII, 26 et suiv.; XVII, 10-14 ; XIX, 26). Le sacrifice expiatoire consiste en holocaustes. Cependant l'autel des parfums y est aussi intéressé (Lév., IV, 7. Comp. Ex., XXX, 10, etc.).

(1) Lév., V. — De singulières confusions, introduites dans ce chapitre (voy. v. 6-8, 12), rendent difficile la distinction claire et nette du sacrifice de culpabilité d'avec le sacrifice d'expiation.

(2) Voir l'opinion de Gesenius, dans Schultz, *Altt. Theol.*, 4e éd., I, p. 348, n. 1, qui nous paraît juste, malgré l'objection de Schultz, parce que les péchés couverts par le sacrifice expiatoire doivent leur gravité à leur caractère plus spécialement religieux. D'une façon générale, on peut dire que nous avons affaire ici à deux ordres de péchés différents : péchés contre Dieu (sacrifice expiatoire), péchés contre le prochain (sacrifice de culpabilité).

(3) Lév., V, 1. Délit contre la pureté (V, 2), comp. la loi sur le *nazîr*, Nomb., VI, 1 et suiv.

(4) Lév., V, 4. Comp. la loi sur la jalousie, Nomb., V, 11 et suiv.

(5) Lév., V, 15, 16.

(6) Lév., V, 21-26. Vol, infidélité au sujet d'un dépôt, mensonge (comp. Nomb., V, 8).

(7) Les sacrifices de culpabilité sont tous individuels. Ils se mesurent non plus à la qualité du pécheur, mais à la gravité du péché. La victime n'est pas brûlée toute entière comme dans

précédé de la restitution de l'objet volé, accompagné d'une forte amende (1).

Ce serait ici le lieu d'introduire la loi sur la fête annuelle des Expiations et les étranges pratiques du *nazîr* (2) si notre but était d'étudier en elle-même l'expression donnée par le Code sacerdotal au sentiment du péché. Mais notre intention ne va que jusqu'à comparer la législation deutéronomique avec le rituel lévitique, et nous sommes déjà suffisamment en dehors des préoccupations du Deutéronome pour pouvoir formuler nos conclusions.

Ces conclusions ne pourront que répondre d'une façon négative à la question de savoir si l'auteur du Deutéronome a connu la législation du Code sacerdotal touchant les sacrifices. En effet, de l'étude comparée des deux législations, il ressort que le Deutéronome et le Code sacerdotal nous mettent en présence de deux peuples différents, célébrant, dans un esprit différent, des sacrifices différents.

Israël, d'après le Deutéronome, est un peuple de mœurs primitives, un peuple dispersé, qui ne connaît ni unité de sanctuaire, ni réglementation précise dans les cérémonies du culte. Chacun fait ce

l'holocauste; il n'est même pas toujours nécessaire d'apporter des animaux à l'autel (voy. Lév., V, 11; comp. VII, 1-10).

(1) Le cinquième de la valeur de la chose dérobée (Lév., V, 16, 24). Cette amende paraît avoir été, sous les premiers rois, la chose la plus importante du sacrifice. Schultz pense même pouvoir conclure de 2 Rois, XII, 17, que le sacrifice consistait en cette amende (*op. cit.*, p. 349).

(2) Lév., XVI. Nomb., VI, 1-21.

qui lui semble bon, de telle sorte que la porte ouverte aux influences étrangères fait courir les plus grands dangers à la pureté de la religion nationale. Pour obvier à tout scandale, le Deutéronome demande que bon ordre soit mis dans les affaires du culte et que tous les sacrifices soient célébrés au même sanctuaire. — D'après le Code sacerdotal, Israël nous apparaît, au contraire, comme un peuple bien ordonné, séparé des idolâtres, groupé autour d'un sanctuaire unique, et plié à toutes les exigences d'un culte fort compliqué. L'assemblée d'Israël, avec sa cotisation individuelle (1) et ses sacrifices collectifs, son rituel d'église et son puissant sacerdoce ressemble beaucoup moins à une société civile qu'à une société religieuse. C'est moins un peuple qu'une communauté.

Les ordonnances du Code sacerdotal touchant les sacrifices diffèrent absolument des simples institutions du Deutéronome. Celui-ci ne connaît ni l'autel des parfums ni les sacrifices qui s'y rattachent; l'holocauste quotidien est incompatible avec l'état de choses existant de son temps. Les sacrifices au jour du sabbat lui sont inconnus (2). L'autorisation donnée par lui, de tuer le bétail sans attribuer à cet acte le caractère d'un sacrifice, est contredite par l'ordre

(1) Ex., XXX, 11-16.

(2) Les sacrifices à l'occasion de la nouvelle lune, bien que n'étant pas ordonnés par la loi (D les passe entièrement sous silence), paraissent avoir été un usage fort ancien. Voy. 1 Sam., XX, 6; 2 Rois, IV, 23; Esaïe, I, 13.

exprès du Code sacerdotal, qui interdit, sous peine de mort, tout abatage ailleurs que devant la Tente d'assignation (1). Enfin, les sacrifices d'expiation et de culpabilité, qui occupent une place capitale dans la législation sacerdotale, sont absolument passés sous silence par l'auteur du Deutéronome. La preuve qu'il ne les connaissait pas, est dans le fait que, pour lui, le sang n'a aucune signification religieuse ni symbolique. « Le sang, c'est la vie. » Voilà pourquoi il faut le laisser « couler à terre comme l'eau (2). »

Enfin, l'esprit des législations deutéronomique et sacerdotale n'est pas le même. Les sacrifices, dans le Deutéronome, sont des cérémonies joyeuses et spontanées ; aucun rite spécial ne les entrave ; ils sont accompagnés de repas et de fêtes durant lesquels parents, enfants, serviteurs, amis « se réjouissent devant l'Eternel. » Dans le Code sacerdotal, la spontanéité du sacrifice disparaît, dans la plupart des cas. Le sacrifice est un devoir; souvent même une punition. Inutile, dès lors, de parler de réjouissances ; le côté patriarcal et joyeux du sacrifice deutéronomique n'a plus de place ici. La possibilité de manger une partie des victimes apparaît quelquefois comme un droit, jamais comme un plaisir ni comme l'occasion

(1) Comp. Deut., XII, 15, 21, et Lév., XVII, 3, 4.

(2) Deut., XII, 16, 24. Le Code sacerdotal, qui institue les sacrifices expiatoires, dira : « L'âme est dans le sang; je vous l'ai donné sur l'autel afin qu'il servît d'expiation pour vos âmes, car c'est par l'âme que le sang fait l'expiation. C'est pourquoi... personne ne mangera du sang sous peine de mort (v. 10), mais on le versera et on l'enfouira sous la poussière » (Lév., XVII 11-14).

d'un repas de famille. Le sacrifice est impersonnel ; c'est un acte de religion prévu, réglé, toujours semblable à lui-même. Les circonstances qui accompagnent le sacrifice, les sentiments de celui qui l'offre, la beauté du don présenté, importent peu. La grande affaire, c'est le *comment* du sacrifice, c'est le rite. Si le rite est observé, tout est bien. S'il ne l'est pas, tout est à refaire.

Ajoutons à ces différences la profonde modification apportée dans la position de l'Israélite vis-à-vis de Dieu, par l'institution des sacrifices expiatoires et par l'ordre d'idées qu'entraîne après elle la nécessité d'une réparation, et nous comprendrons sans peine pourquoi le culte simple, populaire et confiant du Deutéronome nous produit une impression toute différente de celle que produit le culte compliqué, sacerdotal et rigoriste de la grande source en Elohim.

Ainsi donc, sur ce point, le Deutéronome n'a pas connu le Code sacerdotal. Il ne pourrait l'avoir connu qu'en ayant feint de ne pas le connaître. Cette solution, qui n'est pas sans défenseurs, ne nous paraît ni la plus naturelle ni la plus respectueuse.

Par contre, nous avons vu que rien ne s'oppose à ce que le Deutéronome compte le Livre de l'Alliance parmi ses sources, vu la parfaite concordance des données historiques qui nous viennent de lui, et des renseignements que contient le Deutéronome sur l'état des choses avant la conquête.

Que si nous considérons nos trois documents au point de vue du développement de la pensée religieuse, nous ferons les trois observations suivantes :

1° Le Livre de l'Alliance nous présente les sacrifices dans leur notion primitive et avec leur caractère universel. C'est l'acte par lequel on rend son culte à la divinité ; à Baal, si l'on est Cananite, à Jéhovah, si l'on est Hébreu. Défense expresse est faite à tout Hébreu de servir d'autre Dieu que Jéhovah, parce que Jéhovah est le dieu national, qui a assisté Israël dans ses moments difficiles et qui ne cesse de le bénir. Ce n'est pas le Dieu unique, c'est le Dieu jaloux d'Israël. Les peuples étrangers sacrifieront à qui ils voudront : « toi, tu n'auras pas d'autre dieu devant ma face. » La question des rites à observer n'est pas même abordée ; la seule chose importante est de bien adresser son sacrifice, c'est-à-dire, entre tous les dieux, de l'adresser à Jéhovah seul.

Le Livre de l'Alliance nous fait connaître *à quel dieu* doit être adressé l'hommage universel rendu à la divinité dans les sacrifices.

2° Le Deutéronome conserve encore au sacrifice son caractère universel, mais tout sacrifice qui n'est pas adressé à l'Eternel lui paraît une profanation, non seulement lorsqu'il est célébré par un Israélite en rupture d'alliance, mais par le seul fait qu'il est l'expression de cultes inférieurs, idolâtres, parfois même criminels (1). Aussi, la grande préoccupation d'Israël doit-elle être de tenir à l'abri de toute souillure le culte que lui a confié le Dieu saint de toute la terre, qui a choisi Israël, entre tous les peuples, pour en faire la nation des nations. Il faudra rompre le fil

(1) Deut., XII, 31.

qui relie encore aux sacrifices des autres cultes le sacrifice par excellence du peuple élu, en rendant toute communication impossible entre les cérémonies idolâtres et la religion du vrai Dieu. On détruira les *Bamoth*, on supprimera le culte champêtre des *Zebakîm*, et tout ce qui doit être fait en l'honneur de Jéhovah sera mis en lieu sûr, célébré autour d'un sanctuaire unique, centre et foyer de la religion véritable, maison choisie de Dieu « pour y faire résider son nom. »

Le Deutéronome nous fait connaître *dans quel lieu* les sacrifices doivent être offerts au seul Dieu véritable.

3° Le Code sacerdotal ne met plus en question ni l'universalité de Dieu, ni l'unité du sanctuaire. Il part de ces deux principes, pour développer tout à la fois le caractère religieux et le caractère cérémoniel des sacrifices. L'avènement de la notion du péché dans le culte est un fait de la plus haute importance et montre que depuis les notions simples et confiantes des ancêtres, la pensée religieuse d'Israël s'est singulièrement développée. Malheureusement, les sacrifices, dans lesquels l'idée du péché se manifeste, nous obligent à constater que, déjà, le formalisme a tout envahi. L'idée cérémonielle recouvre l'idée morale. Le rite tient lieu du sentiment. Le fait que l'on peut s'acquitter d'une faute par un sacrifice, est enseigné sans le moindre correctif. Tout ce qui pouvait entretenir les sentiment intimes de piété personnelle est compromis; la plupart des offrandes ne sont plus spontanées. Ainsi, la législation sacerdotale sur

les sacrifices marque un progrès et trahit une décadence. Echo d'une époque qui dut être celle où Israël s'éleva le plus haut dans la lumière de la révélation, elle n'est plus qu'un rituel dans lequel la forme prime le fond, la lettre tue l'esprit.

Le Code sacerdotal nous fait connaître *comment* les sacrifices doivent être offerts au vrai Dieu dans le sanctuaire unique.

A qui, où, comment : trois mots qui résument tout le *processus* religieux de la législation des sacrifices en Israël.

Envisagé au point de vue de l'histoire, ce *processus* peut se traduire ainsi :

Le Livre de l'Alliance consacre l'antique tradition des sacrifices d'adoration et des sacrifices d'actions de grâces. Il en fait remonter l'usage aux patriarches, et laisse la plus grande liberté pour tout ce qui concerne le lieu et les rites de la cérémonie.

Le Deutéronome constate la grande liberté dont jouit Israël, touchant le lieu et le mode des sacrifices. Il constate en même temps les dangers de cette liberté, et demande expressément, pour l'avenir, la centralisation de toutes les cérémonies du culte. Toutefois, il laisse aux sacrifices leur caractère spontané et leur simplicité patriarcale.

Le Code sacerdotal suppose l'unité de lieu pour tous les sacrifices et organise en conséquence toute leur célébration. Il institue, auprès des sacrifices connus du Deutéronome et du Livre de l'Alliance, des cérémonies nouvelles, dont les rites compliqués

et inviolables enlèvent aux sacrifices leur caractère spontané et leur simplicité patriarcale.

§ 3. — *Des fêtes* (1).

Les plus anciennes fêtes du peuple d'Israël se rattachaient étroitement au culte par les sacrifices, et aux saisons par les circonstances dans lesquelles elles étaient célébrées.

Le Deutéronome en connaît trois, et les rappelle plutôt qu'il ne les institue.

1° La fête qui ouvre le mois des épis, fête printanière qui consacre le jour où la faucille est mise dans les blés (2) et qui s'appelle la fête des *Matsoth* ou Pâques.

(1) Voir J. Meyer, *Tract. de temporibus sacris et festis diebus Hebr.* Amst., 1698 et 1724. — George, *Die älteren jüdischen Feste*, Berlin, 1835. — Ewald, *De feriarum Hebræarum origine ac ratione* (1835), 1841, et dans les *Jahrb. der bibl. Wissenschaft*, IV, 131; VIII, 223; IX, 257. — Hupfeld, *De primitiva et vera festorum apud Hebræos ratione* dans les *Programmes* de Halle, 1852, 1858, 1865. — Wellhausen, *GI*, p. 84 et suiv. — Les articles concernant chacune des fêtes, dans les ouvrages encyclopédiques de Herzog, Riehm, Zöckler, etc.

(2) Un texte des portions les plus anciennes du Lévitique, a conservé le souvenir du rite propre de la fête, lorsque Pâques était encore une fête agricole : « Quand vous ferez la moisson, vous apporterez au prêtre une gerbe, prémice de votre moisson. Il agitera, de côté et d'autre, la gerbe devant l'Eternel, afin qu'elle soit agréée; le prêtre l'agitera de côté et d'autre le lendemain du sabbat, » etc. (Lév., XXIII, 5-15). Cet usage antique était sans doute encore, au temps du Deutéronome, la raison première de l'observation du mois des épis. Deut., XVI n'en parle pas, parce

2° La fête qui clôture solennellement les moissons, qui est célébrée sept semaines après la première et qui porte le nom de fête des *Chabouoth* ou des Semaines.

3° La fête des *Souccoth* ou des Tentes de feuillage, fête automnale destinée à rendre grâce pour les produits de l'aire et du pressoir.

On le voit, ces trois fêtes sont liées à la vie champêtre et marquent, dans leur cycle, les grandes dates de l'année agricole. Quels que soient les souvenirs historiques que la tradition y rattache, l'époque qui les ramène et les rites qui les accompagnent suffisent pour prouver que leur signification primitive était une action de grâces au Créateur qui bénit les travaux des champs.

La fête de Pâques est la seule que le Deutéronome nous présente comme la commémoration d'un grand événement du passé : « Observe le mois des épis (1), et fais la Pâque à Jéhovah ton Dieu ; car c'est dans le mois des épis que Jéhovah ton Dieu t'a retiré de l'Egypte, pendant la nuit. Sacrifie comme Pâque à Jéhovah ton Dieu du menu et du gros bétail, dans le lieu que Jéhovah choisira pour y fixer son nom. Tu ne mangeras en même temps rien de fermenté; pendant sept jours tu mangeras des azymes, pain de

qu'il va sans dire, et se contente de mentionner les souvenirs historiques qui rendent le mois des épis deux fois plus sacré.

(1) Mois d'*Abîb* (après l'exil : *Nîsan*, premier mois de l'année) qui correspondait généralement aux derniers jours de notre mois de mars et au mois d'avril.

misère, car tu es sorti d'Egypte en une hâte pleine d'angoisse, afin que tu te souviennes toute ta vie du jour de ta sortie d'Egypte. Qu'il ne paraisse pas de levain chez toi, dans tout ton territoire, pendant sept jours, et que de la chair du sacrifice que tu feras le soir du premier jour, rien ne soit conservé au delà de la nuit, jusqu'au matin. Le matin, tu pourras t'en retourner et t'en aller vers tes tentes. Pendant six jours tu mangeras des pains sans levain, et le septième jour il y aura une assemblée solennelle en l'honneur de Jéhovah ton Dieu. Tu t'abstiendras de tout travail (1). »

Ainsi, d'après le Deutéronome, la fête de Pâques et celle des *Matsoth* sont entièrement confondues (2). Ce n'est plus seulement l'agneau pascal mais les taureaux (3), le gros et le menu bétail qui doivent être offerts en sacrifice. Aussi bien, la fête n'est nullement donnée comme la reproduction d'une solennité qui aurait été célébrée en Egypte au moment de l'exode miraculeux, mais simplement comme une cérémonie destinée à perpétuer le souvenir de la délivrance de l'Eternel et de l'angoisse du départ précipité. Quand Dieu aura choisi son sanctuaire unique, c'est là, et là seulement, que la Pâque pourra être sacrifiée.

La fête des Semaines est une solennité joyeuse et

(1) Deut. XVI, 1-8.

(2) Voy. Riehm, *GM*, p. 50 et suiv.

(3) צאן ובקר. Voy. Hupfeld, *op. cit.*, II, p. 21; Ewald, *Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, III, p. 426.

toute champêtre : « Tu compteras sept semaines à partir du moment où la faucille sera mise dans les blés, et tu feras des offrandes volontaires, pour célébrer la fête des Semaines, en calculant l'oblation d'après les bénédictions que Jéhovah ton Dieu t'aura accordées. Tu te réjouiras devant Jéhovah ton Dieu dans le lieu qu'il choisira pour faire résider son nom ; toi, ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, le Lévite qui sera dans tes portes et l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront au milieu de toi (1). » Inutile de faire ressortir le caractère essentiellement patriarcal et philanthropique de cette fête des *Chabouoth*. Ce repas sacré, qui est le rite principal de la fête et qui n'est alimenté ni par les dîmes ni par les premiers-nés, mais par des offrandes volontaires, est un véritable repas de bienfaisance dans lequel Dieu fait bénéficier les pauvres et les déshérités de l'hommage qui lui est rendu. Au temps du Deutéronome, ces repas sacrés étaient donnés sur les lieux où la récolte venait d'être terminée. C'était le repos après le travail, le plaisir après la peine, et ceux qui ne récoltaient rien pouvaient s'associer à la joie des propriétaires en célébrant à leurs frais la fête de l'abondance. La réjouissance des *Chabouoth* avait lieu cinquante jours après la Pâque ; c'était la fête de l'été (2). Elle ne durait qu'un seul jour (3).

(1) Deut., XVI, 9-12.

(2) La récolte des céréales dure, en Palestine (vallée du Jourdain, Hébron), du mois d'avril au milieu de juin.

(3) Deut., XVI, 10. Voy. Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 334.

La fête des *Souccoth*, célébrée en automne (1), lorsque l'huile et le vin sortent du pressoir, dure une semaine toute entière, et ramène la joie dans les campagnes. « Tu célébreras la fête des Tentes de feuillage pendant sept jours, quand tu auras recueilli les produits de ton aire et de ton pressoir. Réjouis-toi dans cette fête, toi, ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, et le Lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront dans tes portes. Tu fêteras sept jours en l'honneur de Jéhovah ton Dieu, dans le lieu que Jéhovah choisira. Car Jéhovah ton Dieu te bénira dans toute ta récolte et dans tout le travail de tes mains, afin que tu n'aies que de la joie (2). » On ne se représente pas très bien cette famille, escortée de ses domestiques, du Lévite, de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve, partant pour la métropole, où la législation de l'avenir condamne tout Israélite à aller prendre le repas des *Chabouoth* et à passer la semaine des *Souccoth*. Mais quel charme devaient avoir, au temps où le Deutéronome rêvait de les expatrier, ces fêtes locales et ces champêtres théories défilant à travers les vignes, ou réunissant pour danser, autour des tentes de feuillage, les fils et les filles d'Israël (3)!

Quand la conquête sera finie, on mettra bon ordre à tout cela. Ce qu'y perdra la poésie, la religion l'y gagnera sans doute, mais une chose est certaine,

(1) « A la fin de l'année » (Ex., XXIII, 16). « Le 15e jour du septième mois » (Lév., XXIII, 33).

(2) Deut., XVI, 13-15.

(3) Comp. Jug., XXI, 19 et suiv.

c'est que les rites devront se modifier, car de pareilles fêtes, avec leurs repas, leurs danses et la participation de tous les habitants du lieu, deviennent impossibles avec un culte centralisé. L'auteur du Deutéronome ne paraît point s'en être aperçu, car il tient beaucoup à ce que ces fêtes conservent « au lieu choisi par Jéhovah, » leur intimité patriarcale et leur caractère spontané. Tout ce qu'il demande, c'est que « trois fois par an, tous les mâles se présentent » au sanctuaire unique — lors de la fête des *Matsoth*, de celle des *Chabouoth* et de celle des *Souccoth* — et qu'ils n'y paraissent point « les mains vides. » A cela près, la plus grande liberté est laissée à tous les pèlerins : « Chacun donnera ce qu'il pourra, selon les bénédictions que Jéhovah ton Dieu lui aura accordées (1). »

Le Livre de l'Alliance accompagne la nomenclature des fêtes de termes si semblables à ceux employés par le Deutéronome, que l'on ne peut s'empêcher de tenir les expressions de celui-ci pour des réminiscences. « Trois fois par année, » dit la législation jéhoviste, « tu célébreras des fêtes en mon honneur. » — « Trois fois par année, tous les mâles se présenteront devant le Seigneur Jéhovah, et l'on ne se présentera pas devant moi les mains vides (2). »

Les trois fêtes mentionnées par le Livre de l'Al-

(1) Deut., XXVI, 16-17.

(2) Ex., XXIII, 14-17. Comp. Ex., XXXIV, 23.

liance sont les mêmes que celles dont le Deutéronome a parlé :

1° « Tu observeras la fête des *Matsoth* ; pendant sept jours, au temps fixé dans le mois des épis, tu mangeras des pains sans levain, comme je t'en ai donné l'ordre, car c'est dans ce mois que tu es sorti d'Egypte (1). » Le nom de Pâques (2) paraît inconnu à l'auteur prophétique, qui ne l'emploie, pour désigner la fête, ni dans ce passage ni dans la loi des deux Tables (3) où sont données des prescriptions complémentaires touchant la fête des *Matsoth* : « Tu observeras la fête des *Matsoth*. Pendant sept jours, au temps fixé dans le mois des épis, tu mangeras des pains sans levain, comme je t'en ai donné l'ordre, car c'est dans le mois des épis que tu es sorti d'Egypte. Tout premier-né m'appartient, même tout mâle premier-né de tes troupeaux, gros ou menu bétail. Tu rachèteras avec un agneau le premier-né de l'âne ; et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils ; et l'on ne se présentera point à vide devant ma face (4). »

Pas plus dans l'Ecrit prophétique que dans le Deu-

(1) Ex., XXIII, 15.

(2) *Pésak*, de la racine פסח, « épargner, » rappelle le fait que, lors de la sortie d'Egypte, les premiers-nés d'Israël furent épargnés, et sert à désigner, en C, l'agneau dont le sang, d'après la tradition sacerdotale, servit de signe à l'ange exterminateur. Cf. Ex., XII, 13, 23, 27.

(3) Le Décalogue de Ex., XXXIV.

(4) Ex., XXXIV, 18-20.

téronome, nous ne voyons d'allusion à une fête instituée en Egypte au moment du départ, et dont la fête des *Matsoth* ne serait que le retour annuel. Il ne s'agit pas non plus d'immoler une victime unique : l'agneau pascal; mais, bien plutôt, de célébrer le souvenir de la sortie d'Egypte dans ses deux événements les plus mémorables : Les premiers-nés d'Israël épargnés, et la fuite précipitée.

« Tout premier-né m'appartient, » dit Jéhovah. La tradition jéhoviste nous raconte, en effet, que Pharaon ayant refusé à Israël la permission d'aller au désert, avec ses brebis et ses bœufs, pour offrir des holocaustes à l'Eternel (1), l'Eternel s'était choisi comme holocauste tous les premiers-nés de l'Egypte, « depuis le premier-né de Pharaon assis sur son trône... jusqu'au premier-né des animaux (2). » Dans cette nuit effroyable, où l'ange exterminateur a passé, pas un des premiers-nés d'Israël n'a été atteint; mais, en les épargnant, Dieu se les est acquis comme des témoins vivants de sa présence au milieu de son peuple. Ils lui seront à jamais consacrés. « Quand Jéhovah t'aura fait entrer dans le pays des Cananéens,... tu consacreras à Jéhovah tout premier-né, même tout premier-né des animaux... Et si, dans l'avenir, ton fils t'interroge en disant : Qu'est ceci? tu lui diras : Par la force de sa main, Jéhovah nous a retirés de l'Egypte, maison d'esclaves, et il est arrivé que comme Pharaon s'obstinait à ne pas nous

(1) Ex., XI, 24 et suiv.
(2) Ex., XI, 4-8; XII, 29.

laisser partir, Jéhovah a mis à mort tous les premiers-nés du pays d'Egypte, depuis le premier-né de l'homme jusqu'au premier-né de l'animal. C'est pourquoi j'offre en sacrifice à Jéhovah tout premier-né des mâles et je rachète tout premier-né de mes fils (1). »

Ces divers textes, tirés de l'Ecrit prophétique, nous expliquent pourquoi le Livre de l'Alliance, dans sa brève mention de la fête des *Matsoth*, ne mentionne pas l'agneau pascal, et pourquoi le Deutéronome, qui s'étend plus longuement sur la fête, parle non pas de l'agneau pascal, mais des victimes de gros et de menu bétail qui constituent le sacrifice de la Pâque.

Les *Matsoth*, tout comme les sacrifices, sont destinés, non point à renouveler un rite pratiqué sur l'ordre de l'Eternel avant le départ de l'Egypte, mais simplement à perpétuer le souvenir du départ précipité des Hébreux. « Tu mangeras sept jours des pains sans levain, pain de misère, cas tu es sorti d'Egypte en une hâte pleine d'angoisse... » Ainsi s'exprime le Deutéronome. Il ne dit pas le lien qui doit rattacher, dans la pensée du peuple d'Israël, le pain sans levain avec la hâte des fugitifs. La tradition jéhoviste nous l'explique : « Pharaon se leva

(1) Ex., XIII, 11-16. Wellhausen voit, dans ce texte, l'un des plus récents remaniements de J, et veut qu'il date d'une époque où le sacrifice des enfants premiers-nés était en vigueur parmi les Israélites. Cette conclusion ne nous paraît nullement légitimée par un rapprochement arbitraire de ce texte avec Jér., VII, 31; XIX, 5. Ezék., XX, 26.

de nuit, lui et tous ses serviteurs et tous les Egyptiens, et ce fut une immense lamentation en Egypte, parce qu'il n'y avait point de maison où ne fût un mort. Il manda de nuit Moïse et Aaron et dit : Partez! sortez du milieu de mon peuple, vous et les enfants d'Israël, et allez servir Jéhovah selon votre demande. Prenez aussi vos brebis et vos bœufs, selon votre demande, et partez et bénissez-moi ! Les Egyptiens pressaient le peuple et avaient hâte de le renvoyer du pays, car ils disaient : nous mourrons tous ! Et le peuple emporta sa pâte avant qu'elle fût levée, serrant dans leurs manteaux les pétrins qu'ils mirent sur leurs épaules... Puis ils firent des galettes cuites sans levain avec la pâte qu'ils avaient emportée d'Egypte, car ils avaient été chassés d'Egypte, sans pouvoir tarder ni prendre des provisions avec eux (1). »

Ainsi, les textes qui accompagnent le Livre de l'Alliance sont formels : 1° La fête des *Matsoth* a été instituée non à la veille, mais au lendemain du départ. C'est l'exode qui est à l'origine de la fête, et non la fête qui sert de préparatif à l'exode. 2° La fête des *Matsoth* fait corps avec la Pâque deutéronomique, c'est-à-dire avec les sacrifices qui marquent la consécration à l'Eternel des premiers-nés, puisque les premiers-nés et la pâte non levée nous ramènent ensemble aux grands événements de la nuit mémorable (2).

(1) Ex., XII, 30-34, 39.

(2) L'explication donnée par Wellhausen (*Gl.*, p. 89) du rap-

Nous n'avons rien à dire des deux autres fêtes rappelées par le Livre de l'Alliance, sinon qu'elles concordent parfaitement avec les données du Deutéronome. La fête de *Qatsîr* ou de la moisson (1), répond à celle des *Chabouoth*, et la fête de la récolte, *Asîph* (2), n'est autre que celle des *Souccoth*, célébrée « à la fin de l'année. » Aussi bien, l'Ecrit prophétique ne fait que mentionner brièvement ces solennités, et sanctionner l'usage établi, sans rien modifier. L'obligation de célébrer dans l'avenir ces fêtes champêtres dans un lieu unique que Dieu choisira, n'est formulée nulle part (3).

Le Code sacerdotal s'étend longuement sur la question des fêtes. L'état de choses qu'il nous présente ne s'accorde guère avec les données des deux législations que nous venons d'examiner. Au lieu de trois fêtes, il en mentionne sept (4). Nous nous oc-

port entre les Azymes et la Pâque, nous paraît forcée. Quoi qu'on en ait, il n'est qu'une explication plausible de la consécration des premiers-nés, même dans la tradition jéhoviste : c'est l'extermination des premiers-nés égyptiens.

(1) Ex., XXIII, 16 : comp. Ex., XXXIV, 22, où les termes *Chabouoth* et *Qatsîr* se retrouvent tous les deux.

(2) Ex., XXIII, 16. Comp. Ex., XXXIV, 22.

(3) Comp. Deut., XVI, 5, 6, 11, 15, avec Ex., XXIII, 14-17.

(4) 1° Pâques (Nomb., XXVIII, 16).
2° Les *Matsoth* (*Id.*, XXVIII, 17).
3° Les *Chabouoth* (*Id.*, XXVIII, 26).
4° La fête du premier jour du septième mois (*Id.*, XXIX, 1).
5° La fête des *Expiations* (*Id.*, XXIX, 7).
6° Les *Souccoth* (*Id.*, XXIX, 12).
7° L'Assemblée solennelle (*Id.*, XXIX, 35).

cuperons seulement de celles dont le Deutéronome a parlé.

La fête de Pâques, entièrement confondue par la législation deutéronomique avec la fête des *Matsoth* (1), en est tout à fait séparée dans le Code sacerdotal (2). C'est une fête à part, d'un caractère tout intime (3), et qui a été instituée en Egypte, avant l'extermination des premiers-nés (4). L'agneau immolé n'est point un holocauste offert à l'Eternel (5). C'est un mets symbolique, qui doit être mangé à moitié cuit, accompagné d'herbes amères, par des gens qui se hâtent et qui tiennent déjà le bâton de l'émigrant. Son sang, répandu sur les portes des Hébreux, doit les préserver au passage de l'ange exterminateur. De là, la délivrance miraculeuse et

(1) Voy. Riehm, *GM*, p. 52; Ewald, *Zeitschrift f. die Kunde d. Morgenlandes*, III, p. 426; Hupfeld, *Commentatio de primitiva et vera festorum ap. Hebr. ratione*, II, p. 21. Cette fusion faisait que d'autres victimes que l'agneau étaient immolées le jour de Pâques. Le nom de Pâques s'étendait, du reste, aux sept jours de la fête.

(2) Nomb., XXVIII, 16; Lév., XXIII, 5. Comp. Nomb., IX, 1-14.

(3) Tandis que le Deutéronome fait de Pâques une fête à holocaustes que l'on ne devra célébrer, dans l'avenir, qu'au « lieu choisi par Jéhovah pour y faire résider son nom » (Deut., XVI, 2), le Code sacerdotal la donne comme un repas de famille qu'il est interdit de manger en dehors de sa maison (Ex., XII, 46).

(4) Voy. l'institution de la Pâque, Ex., XII, 1-11. — Agneau choisi le dixième jour (XII, 3), mangé *tout entier* le quatorzième (XII, 6).

(5) Toute la cérémonie de la Pâque est appelée « un *Zébak* » en l'honneur de Jéhovah. Ex., XII, 27.

la fête annuelle par laquelle on en célèbre le souvenir. Cette fête est, avant tout, une fête nationale. Aucun incirconcis ne doit y prendre part (1).

La fête des *Matsoth*, qui rappelle, dans le Deutéronome et le Livre de l'Alliance, la précipitation avec laquelle les Israélites durent partir sans avoir seulement le temps de laisser lever leur pâte, a été instituée, d'après le Code sacerdotal, à un moment où Pharaon ne songeait encore nullement à laisser partir Israël. C'est à dessein, et non par nécessité, que les Hébreux durent pétrir, avant la plaie décisive, des pains sans levain, pour manger avec l'agneau pascal, et la fête des *Matsoth* n'est que la commémoration de ce rite institué en Egypte (2). Les cérémonies de la semaine sainte, célébrées en l'honneur des *Matsoth*, sont réglées dans tous leurs détails, ainsi que leurs sacrifices (3). Si la fête de Pâques et celle des *Matsoth* sont absolument distinctes dans le Code sacerdotal, il n'en demeure pas moins qu'elles se complètent et forment ensemble la fête de la délivrance. Entièrement absorbé par le grand souvenir historique célébré dans cette double solennité, le Code sacerdotal ne fait plus la moindre allusion à la fête primitive, la fête agricole du mois des épis.

(1) Ex., XII, 43 et suiv.

(2) Ex., XII, 8, 14-20 (comp. 21-27, 28).

(3) Pour le pain sans levain : Ex., XII, 14-20. — Pour les sacrifices, Nomb., XXVIII, 17-25. Chaque jour : deux jeunes taureaux, un bélier, sept agneaux, des offrandes proportionnées, un bouc en sacrifice d'expiation. Tout cela pendant sept jours, outre le *Thamîd* et la libation.

La fête des Semaines n'est plus, dans le Code sacerdotal, pour apporter à l'Eternel une nouvelle *Minkah*, comme au temps où les sept semaines de la récolte étaient inaugurées par la fête agricole des « prémices de la moisson (1). » C'est elle, maintenant, qui est, d'une façon absolue, « le jour des prémices, » et son « offrande nouvelle, » qui ne répond plus à la présentation de la gerbe aux *Matsoth*, n'a plus aucune saveur du terroir (2). Elle est là pour mémoire, et se perd dans la monotonie des holocaustes et du rituel. Deux taureaux, un bélier, sept agneaux, un bouc en sacrifice expiatoire — le tout en dehors du *Thamîd* : voilà ce qui importe, ce qui fait la valeur de la fête. Quant aux réjouissances, aux repas champêtres où les amis sont invités à prendre leur part des bénédictions de l'Eternel, il n'en est plus même question. La fête des *Chabouoth* est devenue impersonnelle et triste. Quand les rabbins, oubliant son origine première, fêteront en elle la promulgation de la loi au Sinaï, rien, dans la manière dont le Code sacerdotal l'a instituée, ne s'opposera à cette singulière transformation d'une fête des moissonneurs en une fête de la Loi.

La fête des *Souccoth* était certainement la fête la plus joyeuse de l'antique Israël. Elle célébrait les jours de l'abondance. C'était la fête de la vendange et des fruits. Quand la récolte était mûre, villageois

(1) Lév., XXIII, 9-21. Comp. Deut., XVI, 9-10.
(2) Nomb., XXVIII, 26-31. Voy. Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 334.

et citadins se répandaient dans les campagnes. On ouvrait les pressoirs, et des tentes rustiques, faites de branches enlacées, abritaient tout ce monde de travailleurs. Ces tentes, autour desquelles on célébrait, à la veillée, les danses et les festins « en l'honneur de Jéhovah, » ont donné leur nom à la fête (1).

Le Code sacerdotal ne parle plus de tout cela. La fête des *Souccoth* ne dépend plus du moment de la récolte; elle est fixée, quoi qu'il arrive, au quinzième jour du septième mois (2). C'est au Temple qu'on la célèbre. Danses, repas, réjouissances champêtres ont disparu, pour faire place à une « sainte convocation, » commandant le repos, et préparant à une série d'holocaustes dont la magnificence est sans égale. Soixante-neuf taureaux, quatorze béliers, une centaine d'agneaux doivent être immolés pendant cette semaine, sans parler du *Thamîd* et des sept boucs expiatoires (3).

Cinq jours avant les *Souccoth*, une fête inconnue au Deutéronome, la fête annuelle des Expiations, a réuni l'assemblée pour un sabbat d'humiliation, au cours duquel un bouc, chargé des péchés du peuple, a été chassé dans le désert. Il semble que la triste impression produite par ce jour néfaste, pèse sur la fête des Tentes de feuillage et achève de l'assombrir. Le nom même de la fête ne rappelle plus les

(1) Voy. Jug., XXI, 19 et suiv. ; comp. IX, 27. Osée, XII, 10 (cf Schultz, *op. cit.*, I, p. 335).

(2) Lév., XXIII, 33 ; Nomb., XXIX, 12.

(3) Voy. le détail des sacrifices, offrandes et libations, Nomb., XXIX, 12-34.

vendanges et ses abris improvisés, mais les tentes sous lesquelles Israël nomade a souffert quarante ans au désert (1).

Ainsi les fêtes, en perdant leur signification première, perdent aussi leur gaieté. Dépouillées de leur caractère champêtre, transformées en symboles ou en anniversaires, elles deviennent toutes, plus ou moins, des actes de contrition publique. Désormais, au lieu de se réjouir comme autrefois dans une bénédiction finale, le peuple juif clôture le cycle de ses fêtes par celle qui demande le plus de sang.

Ce n'est pas seulement par leur nombre et par leur esprit que les fêtes du Code sacerdotal diffèrent de celles du Deutéronome, c'est aussi par leur conception. Avec le Code sacerdotal, nous n'avons plus affaire à des fêtes mobiles, revenant avec les saisons, mais à des jours fixes, désignés d'après des préoccupations exclusivement religieuses et formant entre eux un ensemble qui témoigne d'une organisation savante. Cette organisation repose toute entière sur la notion religieuse du Sabbat. Non pas du sabbat-vacance, jour de repos et de délasse-

(1) Un texte antérieur au Code sacerdotal (cf. Wellhausen, *SV*, II, *ad. loc.*), mais postérieur au Deutéronome, et qui forme comme une transition entre l'époque où la fête était populaire et celle où la hiérocratie s'en est emparée, nous montre que déjà, de son temps, la fête des *Souccoth* avait perdu sa signification primitive : « Vous demeurerez pendant sept jours sous des tentes..., afin que vos descendants sachent que j'ai fait habiter sous des tentes les enfants d'Israël, après les avoir fait sortir du pays d'Egypte (Lév., XXIII, 42).

ment (1), mais du sabbat-consigne, jour de fête religieuse où tout travail est puni de mort (2).

Dieu s'est reposé le septième jour. Israël, dont tout le temps appartient à Dieu, sanctifiera ce jour à perpétuité, en le vouant à l'Eternel. Le sabbat, c'est la fête de la semaine, il consacre le chiffre *sept*. Comme le chiffre sept répond aux phases de la lune et que, chez les peuples antiques, les phases lunaires réglaient le temps (3), chaque entrée de mois était marquée, en Israël, par la lune nouvelle. Le jour de la nouvelle lune, rythmant les groupes de sept jours, devra être célébré par un sabbat supplémentaire. Les travaux sont suspendus (4). On en profite pour venir au sanctuaire, où d'importants sacrifices sont célébrés (5). C'est la fête mensuelle.

Ainsi, le premier et le septième jour du mois sont des jours consacrés à l'Eternel. Il en sera de même pour les mois de l'année. Le premier et le septième

(1) Deut., V, 12; Am., VIII, 5, 6; 2 Rois, IV, 23; Osée, II, 13, comp. IX, 5.

(2) Nomb., XV, 32 et suiv.; Ex., XXXI, 14 et suiv.; comp. Ex., XVI, 5, et Ex., XXXV, 3.

(3) Le fait qu'il devait en être ainsi chez Israël est confirmé par les usages assyro-babyloniens. « Chez les Assyriens, les vingt-huit premiers jours de chaque mois étaient divisés en quatre semaines de sept jours chacune. Les sept, quatorze, vingt et un et vingt-huit du mois étaient respectivement des sabbats; tout travail était interdit ces jours-là » (G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, p. 19). Comp. Wellhausen, *GI*, p. 114 et Riehm, *HWB*, art. *Neumonde*; comp. Gen., I, 14. Ps. CIV, 19.

(4) Amos, VIII, 5; 2 Rois, IV, 22 et suiv.

(5) Nomb., XXVIII, 11-15.

doivent être mis à part pour les sept fêtes annuelles. Au premier mois appartiennent Pâques (le quatorzième jour soit : deux fois sept), les *Matsoth* (qui durent sept jours) et les *Chabouoth* (célébrés sept semaines après) (1). Dans le septième mois seront célébrés : la fête d'inauguration du mois sabbatique (2), la fête des Expiations (3), la fête en sept jours des *Souccoth* (4), enfin, le panégyre solennel qui clôture le cycle des fêtes (5).

(1) Nomb., XXVIII, 16-31. Nous rattachons les *Chabouoth* au premier mois, parce que la date de cette fête, qui était primitivement le couronnement de celle des *Matsoth*, est fixée par les fêtes du premier mois.

(2) Lév., XXIII, 24; Nomb., XXIX, 1-6. Pour le sens de l'expression : *mois sabbatique*, voy. Riehm, *HWB*, art. *Feste*. D'après le Livre de l'Alliance, les fêtes automnales marquaient *la fin de l'année* (Ex., XXIII, 16; XXXIV, 21, comp. Esa., XXIX, 1; XXXII, 10; 1 Sam., 1, 20-21), et le fait que l'on put, l'année de la découverte du livre de la loi, célébrer, après les bouleversements de la Réforme, une Pâque en l'honneur de l'Eternel, montre clairement qu'au temps de Josias l'année commençait encore, non pas au moment de Pâques, selon l'institution du Code sacerdotal (Ex., XII, 2), mais, comme le veut l'usage ancien, après les fêtes qui clôturent l'année agricole, soit au septième mois. Peut-être avons-nous, dans la fête bruyante de Nomb., XXIX, 1-6 (portée au dixième jour par Lév., XXV, 9), un souvenir de l'antique célébration du nouvel an (voy. Wellhausen, *GI*, p. 110). Quoi qu'il en soit, les auteurs postérieurs à l'exil placent le nouvel an au printemps (comp. Ezéch., XLV, 18), conformément à l'usage des peuples assyro-babyloniens (comp. G. Smith, *op. cit. loc. cit.*, et Herzog, *RE*, art. *Jar*).

(3) Lév., XXIII, 27-32; Nomb., XXIX, 7-11; comp. Lév., XVI.

(4) Lév., XXIII, 33-36; Nomb., XXIX, 12-34.

(5) Nomb., XXIX, 35-38. Le 22e du mois, soit 3 fois 7 plus 1.

Cependant, l'édifice religieux fondé sur l'observation du sabbat n'a pas encore atteint son couronnement. Après avoir donné un sens à la semaine, au mois et à l'année, la sainteté mystérieuse du nombre sept va marquer le siècle de son sceau, projetant ainsi en avant, à l'infini, l'idée centrale d'un culte établi pour l'éternité. Tous les sept ans, l'Année sabbatique doit associer le repos de la nature au repos du fidèle observateur de la loi de Jéhovah (1). Après sept fois sept ans, l'Année jubilaire doit faire rentrer la société dans son moule et la refondre pour un demi-siècle (2). L'auteur de cette organisation grandiose ne se demande pas si elle est réalisable, et de fait aucun livre historique n'en mentionne la réalisation. Il poursuit un système, et ce système, pris en lui-même, impose par la hardiesse de sa conception (3).

Quoi qu'il en soit, il a suffi d'en marquer les grandes lignes pour faire voir à quel point l'échafaudage

(1) Lév., XXV, 1 et suiv. Comp. la simplicité pratique de Ex., XXIII, 10. Voir aussi Deut., XV, 12 et suiv.; Jér., XXXIV, 8 et suiv.

(2) Pendant cette année, durant laquelle tout travail doit cesser, les esclaves sont libérés (Jér., XXIV, 8) et les dettes acquittées; les fonds de terre aliénés retournent à leurs propriétaires primitifs; l'amnistie générale est proclamée au son de la trompette; c'est une sorte de régénération périodique de tout l'Etat (Lév., XXV, 8 et suiv.; XXLII, 17 et suiv. Ezék., XLVI, 17). Voyez l'étude consacrée au Jubilé par Michaelis dans son *Mosaisches Recht*, 1770, II, p. 26 et suiv.

(3) Voy. Schultz, *Altt. Theol.*, p. 331, note 1. Comp. Riehm, *HWB*, art. *Jobeljahr*.

savant du Code sacerdotal nous éloigne des simples notions du Deutéronome. Sans doute, le temps qui a vu naître la législation moabite, et l'époque, plus reculée, à laquelle le Livre de l'Alliance appartient, connaissaient le sabbat (1), pratiquaient les néoménies (2), et possédaient, de tradition antique, quelques prescriptions faisant valoir, après six ans de travail ou de misère, les droits du pauvre et de l'esclave (3); mais tout cela appartenait aux mœurs populaires, relevait d'anciennes coutumes ou de la philanthropie, nullement de la religion. Aussi la portion des législations deutéronomique et jéhoviste qui concerne les fêtes et le culte, laisse-t-elle de pareils usages complètement en dehors de ses préoccupations. Au lieu de cela, le Code sacerdotal, qui groupe tout le peuple autour du sanctuaire, et envisage tout au point de vue « ecclésiastique, » fait du sabbat une fête religieuse, et de cette fête le point de départ de tout un cycle, dans lequel nous retrouvons les vieux usages populaires devenus des rites sacrés, les fêtes agricoles transformées en cérémonies du Temple et des solennités nouvelles comme la fête de l'Expiation et le Jubilé.

Toutes ces différences indiquent d'autres temps,

(1) Ex., XXIII, 12 ; Deut., V, 14 ; Amos, VIII, 5 ; 2 Rois, IV, 33, etc.

(2) 2 Rois, IV, 23 ; Esaïe, I, 13 ; Osée, II, 13 ; Amos, VIII, 5. Parfois, le jour de la nouvelle lune était l'occasion de sacrifices individuels, célébrés en famille (voy. David, 1 Sam., XX, 5, 6) ; mais ceux-ci n'étaient nullement ordonnés par la loi.

(3) Ex., XXI, 2-6 ; XXIII, 10, 11 ; Deut., XV, 12-18 ; 1-6.

d'autres mœurs, et la nature des changements apportés montre qu'une évolution s'est produite, au cours de laquelle l'élément local, le caractère champêtre et la nature joyeuse des fêtes israélites ont disparu. C'est à se demander, parfois, si le peuple lui-même n'aurait pas disparu avec ses anciennes coutumes, et si, dans ces cérémonies à la fois somptueuses et restreintes, sans lien avec la vie populaire, enfermées dans les murs d'un temple et protestant contre leur nom de fêtes par le retour monotone de leurs expiations, nous devons voir autre chose que le programme religieux d'une Eglise, célébrant son culte attristé sur les ruines d'une nation.

Mais nous n'avons à retenir, de tous les faits recueillis et de toutes les impressions éprouvées, qu'un seul résultat décidément acquis : le Deutéronome avec ses trois fêtes mobiles, leurs festins et leurs réjouissances, s'accorde avec le Livre de l'Alliance, qu'il paraît avoir consulté, mais n'a pas connu le cycle sabbatique du Code sacerdotal, dont les sept fêtes, à jour fixe, n'offrent nullement le même caractère.

En résumé :

Le Livre de l'Alliance parle des trois fêtes populaires, mais n'apporte aucune modification à leur célébration traditionnelle. Il se borne à en recommander l'observation.

Le Deutéronome recommande l'observation des trois fêtes annuelles, et n'entend rien innover, quant à la forme de leur célébration ; mais il demande qu'à

l'avenir elles soient célébrées « au lieu que Jéhovah aura choisi. » Par là, il ouvre la porte à toutes les modifications qu'entraînera fatalement après elle la centralisation du culte.

Le Code sacerdotal nous introduit dans une époque où la centralisation des cérémonies religieuses a porté ses fruits. Les anciennes fêtes ont perdu leur forme première; de nouvelles fêtes ont été ajoutées. Autour du sanctuaire unique, ce n'est plus un peuple qui vient « se réjouir devant Jéhovah, » c'est une communauté qui se rassemble pour accomplir une dévotion.

II

LE CODE THÉOCRATIQUE.

Qui dit théocratie, dit : royaume où le prêtre gouverne. L'homme le plus important du Code théocratique, c'est donc le prêtre. Nous laisserons de côté le juge (1), simple fonctionnaire, qui n'a plus avec les anciens *Chophetîm* de commun que le nom (2), et le prophète (3), dont le rôle politique, déjà fort secondaire dans le Deutéronome (4), disparaît dans

(1) Deut., XVI, 18; XVII, 9, 12; XXV, 2. Comp. Jos., VIII, 33, etc.

(2) Jug., III, 10; IV, 4; X, 2, 3, etc. Comp. 1 Sam., VII, 6, 15; 2 Rois, XXIII, 22, etc.

(3) Deut., XVIII, 15-22.

(4) Il y aurait une étude fort intéressante à faire pour montrer qu'en Israël, Jéhovah a été représenté tour à tour par le *Juge*, puis par le *Prophète*, enfin par le *Prêtre*. Déjà, dans la conception

le Code sacerdotal, pour concentrer notre attention sur le personnage principal, destiné à occuper bientôt toute la scène : le *Cohen*, fils de Lévi (1).

§ 1er. — *Prêtre et Lévite* (2).

Le Deutéronome nous raconte qu'après la destruction du veau d'or et la mort d'Aaron, « Jéhovah sépara la tribu de Lévi et lui ordonna de porter l'Arche de l'Alliance de Jéhovah, de se tenir devant Jéhovah pour le servir, et de bénir le peuple en son nom (3). » Telle fut l'origine de la prérogative sacerdotale des Lévites. Le Deutéronome ajoute : « C'est ce qui a été fait jusqu'à ce jour. »

Tout fils de Lévi est donc, de par l'investiture divine, prêtre et sacrificateur. De même qu'ils sont tous privés des avantages temporels accordés à leurs frères, ils sont tous égaux dans la dignité spirituelle qui fait de l'Eternel « leur héritage (4). »

deutéronomique, le sceptre passe des mains du prophète à celles du prêtre (voy. Deut., XX, 2). Dans le Code sacerdotal, il n'y aura plus de place que pour le prêtre seul.

(1) Deut., XVI, 18-XVIII, 22.

(2) Voy. J.-S. Vater, *Commentar*, III, § 40; Riehm, *GM*, p. 31 et suiv. Curtiss, *Levitical Priests* (Edimbourg), 1877, p. 22 et suiv. Maybaum, *Entwicklung d. altisr. Priesterthums*, 1880. Wellhausen, *GI*, p. 121. Baudissin, *Die Geschichte d. altt. Priesterthums*, 1889, p. 78. H. Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 307 et les ouvrages encyclopédiques de Herzog, Riehm, Zöckler, etc., *ad loc.*

(3) Deut., X, 8; comp. Ex., XXXII, 26 et suiv.

(4) Deut., X, 9; comp. XVIII, 1 et suiv. L'essai que fait Baudissin (*op. cit.*, p. 88) de prouver, par les passages X, 6; XVII, 9

La législation deutéronomique s'en tient, à la lettre, aux données de l'histoire. Soit qu'elle dise : « les prêtres, fils de Lévi (1), » soit qu'elle réunisse dans une apposition : « les prêtres, les lévites, la tribu entière de Lévi (2), » ou qu'elle emploie simplement l'expression : « les prêtres, les lévites (3), » partout elle considère les termes « prêtre et lévite » comme synonymes, et les emploie indifféremment l'un pour l'autre (4). Tout lévite qui abandonne son village, pour venir prendre du service au sanctuaire de Jérusalem, entre de droit dans la charge, et reçoit une portion égale à celle des prêtres déjà en fonctions (5). Le nom de prêtre n'est même pas réservé aux lévites qui desserviront le sanctuaire unique : si l'on trouve au milieu d'un champ un homme assassiné, les juges et les anciens détermineront la ville la plus rapprochée du lieu où le crime a été commis et offriront un sacrifice avec l'assistance des prêtres (6). Certainement, les prêtres dont il est ici question ne sont point appelés de Jérusalem, mais appartiennent à la

et 12; XXVI, 3, que le Deut. accorde à un prêtre la primauté, ne nous paraît pas concluant du tout.

(1) Deut., XXI, 5, comp. XXXI, 9.

(2) Deut., XVIII, 1.

(3) Deut., XVII, 9, 19; XXIV, 8.

(4) Deut., XVII, 12; XVIII, 3, 6, 7; XX, 2, etc.

(5) Deut., XVIII, 6-8. Rien ne prouve qu'il ne s'agisse que d'un séjour temporaire de ces lévites de province à Jérusalem (voy. Kittel, *Die Priester und Leviten*, dans les *Theol. Stud. aus Würtemb.*, II et III, surtout III, p. 288).

(6) Deut., XXI, 5.

ville désignée. Ce sont encore des prêtres dispersés dans le pays qui auront à veiller sur la stricte observation des lois concernant les lépreux (1). Tous ont le pouvoir de juger sans appel (2); tous, le droit de bénir le peuple « au nom de Jéhovah (3). »

Ces quelques faits, et les vues générales exprimées par le Deutéronome, nous obligent de conclure que le Code moabite n'a connu ni distinction entre prêtres et lévites, ni hiérarchie parmi les familles de la tribu de Lévi, ni centralisation des prêtres-lévites à Jérusalem (4).

Les données du Livre de l'Alliance s'accordent avec celles du Deutéronome, pour autant que son culte rudimentaire nécessite l'intervention d'un sacerdoce. Pour lui, tout homme est prêtre et sacrificateur. C'est aux enfants d'Israël en général, et non à un clergé déterminé, que cette recommandation s'adresse : « Tu m'élèveras un autel de terre... et n'y monteras point par des degrés (5). » Aussi voyons-nous Moïse, au moment le plus solennel de toute sa carrière, envoyer « des jeunes hommes, enfants d'Israël, » offrir des holocaustes et célébrer un culte à

(1) Deut., XXIV, 8.

(2) Deut., XVII, 8, 9, n'indique nullement un monopole, témoin XXI, 5.

(3) Deut., X, 8 et XXI, 5.

(4) Voir à ce sujet Graf, *Gesch. Büch.*, p. 24, et Baudissin, *op. cit.*, p. 82.

(5) Ex., XX, 24-26. Voy. Wellhausen, *GI*, p. 142.

l'Eternel (1). Ailleurs, c'est Josué, fils de Nun et nullement lévite, qui assiste le législateur dans la Tente d'assignation (2). L'Ecrit prophétique ne mentionne nulle part les prêtres (3); on le comprend aisément, puisque le sacerdoce, à l'époque dont il parle, était encore universel. Mais il connaît fort bien l'élection des enfants de Lévi, qu'il rattache, ainsi que le Deutéronome, aux événements qui suivirent la fabrication du veau d'or (4). Son récit, en nous mettant au courant de l'attitude prise par la tribu de Lévi lors de la rébellion d'Israël, explique le privilège accordé aux lévites et complète la relation deutéronomique (5). Seulement, les lévites ne sont pour lui que la milice de l'Eternel et non point encore les ministres de la religion (6).

(1) Ex., XXIV, 5 (J).

(2) Ex., XXXIII, 11 (E). Voy. Baudissin, *op. cit.*, p. 59.

(3) M. Bruston (*Les quatre sources des lois de l'Exode*, p. 15) démontre que les versets 21-25 du chapitre XIX sont une addition du rédacteur.

(4) Ex., XXXII, 25 et suiv. L'expression « Aaron le lévite » ne signifie rien au point de vue du sacerdoce (Ex., IV, 14), et vise simplement le renseignement donné en Ex., II, 1.

(5) Deut., X, 8.

(6) Le seul passage dans lequel JE introduise les lévites (Ex., XXXII, 17) ne nous met nullement sur la voie d'un sacerdoce lévitique; ce ne sont pas précisément des vertus de sacristie que Moïse leur demande. — L'expression : מלאו ידכם « Mettez la plénitude dans vos mains (pour l'Eternel), » dont le sens réfléchi s'oppose à toute assimilation avec la formule de C (Ex., XXVIII, 41; XXIX; Lév., VIII; Nomb., III, 3), nous paraît, malgré les scrupules de Baudissin (*op. cit.*, p. 60), devoir être traduite plutôt

Le Code sacerdotal nous rappelle que la tribu de Lévi se composait de trois familles : les Guerchonites, les Kéhatites et les Mérarites (1). De tous les enfants de Lévi, seuls, les descendants d'Aaron (2) le Kéhatite jouissent des prérogatives de la sacrificature (3). Le sanctuaire leur est confié.

Tout Israélite, étranger à la race d'Aaron, est exclu du sacerdoce sous peine de mort (4). Les lévites non Aaronides sont sous le coup de la même défense et de la même sanction (5). Cependant, les membres de la race d'Aaron ne sont pas tous égaux dans leurs privilèges et ne possèdent pas la sacrificature par droit de naissance : « Tout homme de la race d'Aaron... aveugle ou boiteux, ayant le nez camus ou un membre allongé, ayant une fracture au pied ou à la main, bossu ou grêle, ayant une tache à l'œil, la gale, une dartre ou toute autre tare corporelle, ne s'approchera point pour offrir à Jéhovah les sacri-

dans le sens de « fortifiez vos mains, » qu'avec l'arrière-pensée d'une consécration sacerdotale que rien, en JE, ne justifie.

(1) Nomb., III, 17 et suiv.

(2) Nomb., III, 32.

(3) Voy., pour les données du Code sacerdotal, l'excellent article de J. Orth. : *La tribu de Lévi et la loi*, dans la *Nouv. Rev. de Théol.* Strasbourg, 1859, I, p. 384.

(4) Nomb., XVI, 40 ; XVIII, 4.

(5) « L'Eternel dit à Aaron : Fais approcher tes frères, la tribu de Lévi, afin qu'ils te soient attachés... Ils observeront ce que tu leur ordonneras... mais n'approcheront ni des ustensiles du sanctuaire, ni de l'autel, de peur que vous ne mourriez, eux et vous, » (Nomb., XVIII, 1-7), comme Koré et comme sa troupe (comp. Nomb., XVI, 8-11, 16-22, 32, 40).

fices consumés par le feu (1). » Le sacrificateur, comme la victime de l'holocauste, doit être sans défaut.

A la tête de ce clergé, soumis à une si rigoureuse sélection, se trouve le *Cohen haggadol* (2), qui reçoit l'investiture par une solennelle consécration (3). Séparé de ses frères par l'onction sainte qui est le symbole de la royauté spirituelle (4), le grand prêtre est au-dessus de tous (5). Tandis que le costume porté par les sacrificateurs ordinaires exprime simplement la pureté (6), les vêtements du grand prêtre, avec l'éphod doré (7), le pectoral étincelant de pierreries (8) et la tiare marquée du sceau divin (9), portent en eux comme un reflet des gloires de l'Alliance, et font, de celui qui les a revêtus, l'unique médiateur entre Israël et Dieu (10). Le *Cohen haggadol* est, pour le Code sacerdotal, ce qu'est le

(1) Lév., XXI, 16-23.

(2) Lév., XXI, 10. Le grand prêtre est appelé aussi *cohen hammachîak*, « le prêtre oint » (Lév., IV, 3, 5, 16, comp. VIII, 12; XXI, 10; Nomb., XXIX, 7), et *cohen harosch*, « prêtre principal » (comp. Esdr., VII, 5).

(3) Lév., VIII.

(4) « L'huile d'onction de son Dieu est une couronne sur lui » (Lév., XXI, 12).

(5) Lév., XXI, 10.

(6) Ex., XXVIII, 39, 40; XXXIX, 27, comp. Ex., XXIX, 1-31; Lév., VIII; XVI, 4, 23, 24).

(7) Ex., XXVIII, 4-12, 31, 36; XXXIX, 2 et suiv., 22 et suiv.

(8) Ex., XXVIII, 15-30.

(9) Ex., XXVIII, 36 et suiv.; Lév., VIII, 9.

(10) Cf. H. Schultz, *op. cit.*, I, p. 315 et suiv.

Pontifex maximus dans le catholicisme romain.

A l'ombre du grand prêtre, les sacrificateurs d'onction inférieure n'agissent guère que comme ses aides ou ses délégués (1). Cependant, leur qualité de prêtres consacrés (2) exige qu'ils soient non seulement purifiés, comme de simples lévites, mais sanctifiés (3). La loi qu'ils ont mission d'enseigner au peuple (4) est sévère à leur égard, et leur commande de donner, en même temps que le précepte, l'exemple de la fidélité au Dieu saint, dont ils sont à la fois les représentants et les serviteurs (5).

Les lévites, c'est-à-dire la tribu de Lévi moins la famille d'Aaron, sont la propriété de l'Eternel. Ils lui appartiennent, non par une élection spéciale qui aurait été le prix de leur belle conduite, lors des événements qui suivirent la fabrication du veau d'or (6), mais parce que l'Eternel les a « pris à la place de tous les premiers-nés d'Israël » épargnés « le jour où ont été frappés tous les premiers-nés du pays d'Egypte (7). » Ce ne sont plus les favorisés de l'Eternel, dont le Deutéronome nous a parlé, mais au contraire ses otages, ses esclaves. Il en dispose comme il veut, et les voue au service des prêtres. « Tu don-

(1) Cf. J. Orth., *art. cit.*, p. 385.

(2) Ex., XXIX, 9 ; VIII, 22 et suiv.; XXIX, 22 et suiv.

(3) Ex., XXVIII, 41 ; XXIX, 1 et suiv., comp. Nomb., VIII, 6.

(4) Lév., X, 11.

(5) Lév., XXI, 1-15; XXII, 3-7; X, 8-10, etc.

(6) Suivant la version du Deutéronome et de JE (Deut., X, 8 ; Ex., XXXII, 26).

(7) Nomb., III, 11-13, 41 ; comp. VIII, 14-18.

neras les lévites à Aaron et à ses fils ; ils lui seront entièrement donnés (1). » Les rapports de prêtre à lévite sont des rapports de maître à domestique. Sans cesse occupés au sanctuaire, les lévites n'ont pas plus le droit de s'approcher des vaisseaux sacrés et de l'autel que le simple laïque ou l'étranger (2). N'étant pas prêtres, ils n'ont pas besoin d'être sanctifiés (3), mais, comme ils appartiennent à l'Eternel et que l'Eternel les reçoit de la part des enfants d'Israël comme une offrande (4), ils seront purifiés (5), et formeront une caste à part ; sorte d'intermédiaire entre l'élément religieux et l'élément profane, entre le peuple et le clergé (6).

De cet ensemble de faits, il résulte que le Code sacerdotal ne s'accorde, avec les législations antérieures, ni sur l'origine de l'élection de la tribu de Lévi, ni sur l'égalité du prêtre et du lévite.

§ 2. — *Charges du prêtre et du lévite* (7).

Les fonctions sacerdotales sont exprimées dans le

(1) Nomb., III, 5-10, comp. XVIII, 2-7 ; VIII, 19.

(2) Nomb., XVIII, 3, 4, 7, comp. XVI ; IV, 15 et suiv.

(3) Voy. ci-dessus, p. 207, note 3.

(4) Comp. le rite suivi Nomb. VIII, 11, 13, avec celui de Lév., XXIII, 11, 17, 20.

(5) Nomb., VIII, 1-19.

(6) Ce fait ressort clairement de l'organisation du camp, d'après laquelle les lévites ont à former un cercle entre le sanctuaire et le peuple (Nomb., I, 50, 53 ; II, 17). Comp. Baudissin, *op. cit.*, p. 32.

(7) Voy. Baudissin, *op. cit.*, p. 84, 85.

Deutéronome, comme dans le Code sacerdotal, par les mots : « servir Jéhovah (1) » ou simplement « servir » et « se tenir en présence de Jéhovah (2). » Seulement, d'après la législation moabite, ce « servir (3) » appartient à tous les enfants de Lévi (4) et consiste, avant tout, à présider aux sacrifices; car, dans le Deutéronome, le droit de sacrifier n'existe plus pour les laïques (5). Les prêtres — par où il faut entendre tous les fils de Lévi, même ceux qui ne sont ni en fonction ni en séjour à Jérusalem — auront en outre la charge de « bénir le peuple au nom de Jéhovah (6), » et de porter l'Arche de l'Alliance (7). Cependant leurs fonctions ne sont pas exclusivement religieuses. Ils doivent, comme officiers de santé, veiller à ce que les lois sur la lèpre soient partout observées (8). Lorsque Israël partira pour la guerre, le prêtre, chef de la théocratie en tant que représentant de Dieu sur la terre, haranguera, comme un

(1) שרת את־ר' (Deut., X, 8; XVII, 12; XXI, 5).

(2) שרת (Deut., XVIII, 5, 7).

(3) עמד לפני ר' (Deut., X, 8; XVIII, 7).

(4) « C'est lui (Lévi) que l'Eternel ton Dieu a choisi, entre toutes les tribus, pour qu'il fasse le service au nom de l'Eternel, lui et ses fils, à perpétuité. » (Deut., XVIII, 5; comp. X, 8).

(5) Comp. les données de Deut., XII et de Deut., XVIII, 1-9. Le cas de Deut., XXI, 1-9 est tout à fait exceptionnel; et, d'ailleurs, « les prêtres fils de Lévi » sont convoqués pour la circonstance (v. 5).

(6) Deut., X, 8; XXI, 5. Comp. C dans Nomb., VI, 22-27.

(7) Deut., X, 8. Comp. C dans Nomb., I, 50 et suiv.

(8) Deut., XXIV, 8. Comp. C dans Lév., XIV.

général, l'armée qui marche au combat (1). Enfin, dans les questions de droit, c'est encore lui qui, d'accord avec les *chophetîm*, prononce en dernier ressort (2). Aucune affaire importante ne peut être tranchée sans lui ; si nous le voyons prendre part au sacrifice d'expiation offert à l'occasion d'un meurtre, c'est plus encore en sa qualité de juge qu'en sa qualité de prêtre.

Ainsi, le lévite est, dans le Deutéronome, le personnage important. Seul ministre du culte, il parle au peuple comme un prophète, il prononce comme un juge (3) : rien ne peut se produire sans qu'il y soit mêlé. Ce qui nous donne la mesure de la haute idée qu'a de lui l'auteur du Deutéronome, c'est le rôle qu'il lui attribue, à côté de Moïse, dans la promulgation d'*Arboth Moab* (4).

Du Livre de l'Alliance, nous n'avons rien à dire ici, puisque, pour l'Ecrit prophétique, le sacerdoce n'est pas organisé, que tout enfant d'Israël est sacrificateur, et que Moïse lui-même est assisté par un laïque dans la Tente d'assignation. Aussi bien, l'*Ohel*

(1) Deut., XX, 2.

(2) Deut., XVII, 8 et suiv.; XIX, 17.

(3) Deut., XXI, 5. Ce n'est pas le prêtre qui sacrifie. Si sa présence est indispensable, c'est parce que c'est lui « qui doit prononcer sur toute contestation et sur toute blessure. »

(4) La péroraison du Deutéronome est introduite par ces mots : « Moïse, les prêtres, les lévites parlèrent à tout Israël, et dirent : » (Deut., XXVII, 9). Comp. le rôle donné aux lévites dans les fragments deutéronomistiques du ch. XXXI.

Moed n'est pas un lieu de sacrifices comme pour le Code sacerdotal, mais une tente sacrée où les oracles divins sont rendus (1). Quant aux lévites, ils ne sont nulle part appelés prêtres, et n'apparaissent guère sur la scène que comme la milice de l'Eternel (2).

Dans le Code sacerdotal, les charges du prêtre et celles du lévite sont absolument distinctes (3). Plus exclusivement rattachées au culte que celles du prêtre-lévite dans le Deutéronome, les fonctions du prêtre aaronide sont aussi nombreuses que variées (4).

Seul, l'Aaronide, vêtu d'un costume spécial (5), a le droit d'accomplir les actes sacerdotaux (6), c'est-

(1) Ex., XXXIII, 7-11. Comp. Baudissin, *op. cit.*, p. 60.

(2) Ex., XXXII, 26 et suiv. Voir, dans l'ordre, Ex., XXII, 28 : « Tu me donneras le premier-né de tes fils; » le fait que, dans l'antique Israël, le premier-né de chaque famille jouissait de prérogatives sacerdotales transportées plus tard, par C, des premiers-nés à la tribu de Lévi (Ewald, *Alterthümer*, p. 376; Knobel et Dillmann, *ad loc.* Baudissin, *op. cit.*, p. 56), c'est établir, entre ce passage et Ex., XXIV, 5; XXXIII, 11; XXXIV, 20, une contradiction qui n'est nullement dans les textes. — 1 Sam., I, 11, 28, n'a rien à faire ici.

(3) Voir principalement le *Lévitique*, — ainsi nommé bien qu'il n'y soit pas question des lévites, — et les premiers chapitres des *Nombres*.

(4) Voy., pour le détail, Baudissin, *op. cit.*, p. 22 et suiv.

(5) Ex., XXVIII; XXXI, 10; XXXV, 19; XXXIX, 27-29, 41; XL, 14; Lév., VI, 3; VIII, 13.

(6) Ex., XXVIII, 1, 3 et suiv., 41; XXIX, 1, 44; XXX, 30; XXXI, 10; XXXV, 19; XXXIX, 41; XL, 13, 15. Lév., VII, 35; XVI, 32. Nomb., III, 4.

à-dire, de recevoir les victimes, d'en répandre le sang devant la Tente d'assignation (1), de mettre sur l'autel les parties consacrées, et d'allumer le feu (2). Seul, il peut faire l'expiation du péché (3), entrer dans la Tente d'assignation (4), faire le service de l'autel des holocaustes (5) et de celui des parfums (6); alimenter les lampes du chandelier (7), s'occuper des libations (8) et des pains de la table sacrée (9), faire ses ablutions dans la cuve d'airain (10). L'Aaronide doit veiller avec une attention jalouse à ce que nul, en usurpant les fonctions qui lui ont été confiées, n'attire sur Israël la colère de Dieu (11). Tout homme qui attentera au privilège exclusif des fils d'Aaron sera puni de mort (12).

(1) Lév., I, 5, 11, 15; III, 2, 8, 13; IV, 25, 30, 34; V, 9; VII, 2, 14; IX, 9, 12, 18. Nomb., XVIII, 17; XIX, 4.

(2) Lév., I, 7-9, 12-17; II, 2, 8, 16; III, 3-5, 9-11, 16; IV, 26, 31, 35; V, 10-12; VI, 5, 8; VII, 5, 31, etc. Le prêtre doit aussi enlever les cendres (Lév., IV, 4).

(3) Lév., IV, 26, 35; V, 6, 10, 13 et suiv.; VII, 7; X, 17; XII, 7 et suiv.; XIV, 18 et suiv.; XV, 15, 30; XIX, 22. Nomb., V, 8, etc.

(4) Ex., XXX, 20.

(5) Ex., XXX, 20. Comp. XXIX, 35-37.

(6) Ex., XXX, 7 et suiv. Comp. Nomb., XVI, 40.

(7) Ex., XXVII, 21; XXX, 7 et suiv. Lév., XXIV, 3 et suiv. Nomb., VIII, 2 et suiv.; IV, 16.

(8) Nomb., VI, 17.

(9) Lév., XXIV, 8.

(10) Ex., XXX, 17-21.

(11) Nomb., XVIII, 5.

(12) Nomb., III, 10; XVIII, 7. Comp. XVII, 13.

Indépendamment du service du sanctuaire, les prêtres ont encore à garder l'huile d'onction (1), à souffler dans les trompettes d'argent aux jours de fête et dans les temps de guerre (2), à enseigner le peuple (3) et à prononcer la bénédiction (4). Enfin, c'est au prêtre qu'il appartient de prononcer en matière d'infidélité conjugale (5), de consacrer le naziréen (6), de constater la lèpre (7) et de purifier le lépreux (8), de faire l'aspersion du sang de la vache rousse (9), de faire les estimations concernant les dîmes et les vœux (10).

Tandis que le prêtre se tient devant l'Eternel et le sert, les lévites « se tiennent devant le prêtre » et « le servent (11). » Leurs fonctions n'excèdent pas les pou-

(1) Nomb., IV, 16.

(2) Nomb., X, 8 et suiv. ; XXXI, 6.

(3) Il ne s'agit point ici d'un enseignement moral et religieux, comme celui des prophètes, mais simplement d'une instruction « rituelle » destinée, non à édifier, mais à rendre capable de distinguer « ce qui est saint de ce qui est profane, ce qui est pur de ce qui est impur » (Lév., X, 10 et suiv.). Voy. la remarque très juste de Baudissin (*op. cit.*, p. 24) sur Aaron, *dolmetscher* de Moïse.

(4) Nomb., VI, 22 et suiv. Comp. Lév., IX, 22 et suiv.

(5) Nomb., V, 15 et suiv.

(6) Nomb., VI, 11.

(7) Lév., XIII et XIV.

(8) Lév., XIV, 7, 14 et suiv., 25 et suiv., 51.

(9) Nomb., XIX, 3 et suiv.

(10) Lév., XXVII, 8, 11, 14, 16 et suiv., 25 et suiv.

(11) Nomb., III, 6. Leurs fonctions s'appellent aussi : « servir la maison de Jéhovah » (Nomb., I, 50), « servir l'Assemblée » (Nomb., XVI, 9).

voirs de simples domestiques ou esclaves (1). Divisés en trois escouades, selon la famille à laquelle ils appartiennent, ils ont des charges précises et des attributions limitées. Aux Guerchonites est remis le soin du Tabernacle et de la Tente, avec la couverture, le rideau qui est à l'entrée de la Tente d'assignation, les toiles et le rideau du parvis, et les cordages pour le service du Tabernacle (2). Les Kéhatites ont à soigner l'Arche, la table, le chandelier, les autels, les ustensiles du sanctuaire, le voile et ses accessoires (3). Les Mérarites ont à leur charge les planches du Tabernacle, ses bancs, ses colonnes et leurs bases, tous ses ustensiles et ce qui en dépend, les colonnes du parvis, leurs bases, leurs pieux et leurs cordages (4). Quand Israël se met en marche, les lévites font l'office de porteurs, et transportent le sanctuaire (5); mais le soin avec lequel les prêtres, avant de livrer le Tabernacle aux lévites, enveloppent toutes les choses saintes et les usten-

(1) Esclaves des Aaronides (Nomb., VIII, 19, *Netounîm*) et domestiques du sanctuaire. Nomb., I, 50; III, 8; IV, 27 et suiv.; XXXI, 30, 47; VIII, 15, 22, 24; XVI, 9; XVIII, 4, 6, 21, 23, 31.

(2) Nomb., III, 21-26.

(3) Nomb., III, 27-32.

(4) Nomb., III, 33-37.

(5) Ce sont donc les lévites et non plus les prêtres, comme dans le Deutéronome, qui sont chargés de porter l'Arche d'alliance (voy. p. 209, n. 7). Hengstenberg croit éluder cette contradiction en affirmant que « le soin de porter l'Arche revenait *principaliter* aux prêtres et seulement *materialiter* aux lévites » (*op. cit.*, p. 403). Hengstenberg nous le dit. Qui le lui a dit, à lui?

siles sacrés (1), montre combien grand est l'abîme qui sépare du sacerdoce l'humble serviteur d'Aaron. Si les fils de Kéhat touchaient les choses saintes, ils mourraient (2)! Qu'ils n'entrent même pas pour les voir envelopper, de peur qu'ils ne meurent (3)!

Une autre fonction des lévites, un peu plus relevée, et qui rappelle le rôle qu'ils jouèrent lors de l'apostasie d'Israël, c'est celle qui fait d'eux la milice sacrée, le *tsabâ* de l'Eternel (4). Ils sont les *Chomrîm* (5), les gardes du sanctuaire. Quand le Tabernacle part, les lévites le démontent. Quand le Tabernacle s'arrête, les lévites le dressent. Tout profane qui voudrait s'approcher aurait affaire à eux (6). Quand les enfants d'Israël sont en marche, après Juda et Ruben, vient « la Tente d'assignation avec le camp des lévites placé au milieu des autres camps (7). » Quand Israël ouvre ses tentes, les lévites forment un cercle autour du Tabernacle du Témoignage (8), et campent là, pour le garder, « afin que la colère de

(1) Nomb., IV, 4-15.

(2) Nomb., IV, 15.

(3) Nomb., IV, 20.

(4) Nomb , IV, 3, 30 , 35 , 39, 43, comp. VIII, 25; *tsebo tsabâ*, Nomb., IV, 23; VIII, 24. Les traductions françaises rendent fort mal le texte sur ce point : « capables *de servir* » (Perret-Gentil), « *de tenir leur rang* » (Martin, Osterwald); Second ne traduit pas du tout *litsebo tsabâ* (IV, 23).

(5) Nomb., III, 28, 32; XXXI, 30, 47. Voy. Baudissin, *op. cit.*, p. 31.

(6) Nomb., I, 51.

(7) Nomb., II, 17.

(8) Nomb., III, 29, 35, 38; comp. I, 53.

Jéhovah n'éclate point sur l'assemblée des enfants d'Israël (1). » La position occupée par les lévites, entre le peuple et le Tabernacle, montre qu'ils n'ont pas perdu tout prestige religieux. On se souvient encore qu'ils appartiennent à la tribu sacrée. Ce ne sont que des serviteurs, mais des serviteurs « consacrés au service de Jéhovah (2). »

Ainsi, l'étude des charges du prêtre et du lévite vient fortifier les résultats obtenus par une caractéristique générale du sacerdoce dans les diverses législations d'Israël. Le lévite-prêtre du Deutéronome et le lévite-serviteur du Code sacerdotal n'ont rien de commun que le nom, et nous mettent en présence de deux conceptions très différentes du clergé. L'une, simple et populaire, mettant le culte à la portée de tous les lévites, permettant au peuple de vivre dans l'intimité de ses prêtres, et d'approcher sans crainte du sanctuaire. L'autre, organisée selon la plus stricte hiérarchie, avec un grand prêtre comme prince de l'Eglise et les fils d'Aaron comme seuls sacrificateurs, met entre le peuple et ses prêtres toute une armée de gardes pontificaux, les lévites, exclus eux-mêmes de toute cléricature, chargés seulement de servir les prêtres et de préserver le sanctuaire des regards et des attouchements profanes.

§ 3. — *Revenus du prêtre et du lévite.*

Le Deutéronome refuse à la tribu de Lévi toute

(1) Nomb., I, 53.
(2) Nomb., VIII, 11.

possession ou héritage parmi ses frères (1). Partout où un lévite entre en scène, nous le voyons, en effet, « dans les portes » des autres enfants d'Israël (2). Il n'a donc ni ville, ni territoire. Il lui est cependant loisible de s'établir comme individu, et d'acquérir un petit patrimoine (3). Aucun revenu fixe ne lui est alloué en tant que membre du clergé. Il doit se nourrir « des sacrifices consumés par le feu en l'honneur de Jéhovah, et de l'héritage de Jéhovah (4). » Cet « héritage » consiste dans les prémices du blé, du moût, de l'huile (5) et de la laine des brebis (6); héritage modeste, auquel il faut ajouter, — ce qui n'apporte pas une fortune, — la part qui revient au lévite de la dîme trisannuelle, prélevée aussi en faveur de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin (7). Quant aux « sacrifices consumés par le feu, » ceux-là seuls en bénéficiaient qui faisaient fonction de sacrificateurs. Aussi bien, le « droit du prêtre » n'était-il pas énorme : une épaule, les mâchoires et l'estomac (8).

(1) Deut., X, 9, XII, 12 ; XIV, 27-29 ; XVIII, 1 et suiv.

(2) Deut., XII, 12, 18 ; XIV, 27 ; XVI, 11, 14 ; XVIII, 6.

(3) Deut., XVIII, 8.

(4) Deut., XVIII, 1.

(5) Deut., XVIII, 4. Cette prescription n'est nullement contredite par l'institution des repas-prémices (XXVI, 11) alimentés par la dîme annuelle et les prémices du bétail non attribués aux lévites (comp. XII, 17-19. Voy. Dillmann, *NDJ, ad loc.* Riehm, *GM*, p. 55. Wellhausen, *GI*, p. 164. Baudissin, *op. cit.*, p. 87.

(6) Deut., XVIII, 4 ; comp. XV, 19.

(7) Deut., XXVI, 12.

(8) Deut., XVIII, 3.

En somme, la situation des membres du sacerdoce était, à l'époque du Deutéronome, une pauvre situation. Vivant au jour le jour, sans attributions précises et sans salaire fixe, plus d'un lévite devait, à certains moments, se trouver fort gêné dans ses affaires. C'est ce que le Code moabite nous donne à entendre, lorsque, assimilant sans cesse le lévite à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin, il le recommande à la fraternelle sollicitude de tous ceux qui ont de quoi « se réjouir devant Jéhovah (1). » La position précaire de la famille sacerdotale et les devoirs que le dénuement de ses prêtres impose à Israël se retrouvent tout entiers dans ce mot touchant et caractéristique : « Garde-toi de délaisser le lévite (2) ! »

Avec la législation du Code sacerdotal, la recommandation de ne point délaisser le lévite devient tout à fait superflue. On voudrait, au contraire, inviter la caste privilégiée à modérer ses appétits, et les vers du vieux chansonnier vous reviennent à la mémoire :

Notre dame Cour romaine
Ne cherche brebis sans laine...

(1) La dîme annuelle étant consacrée aux repas que l'on doit manger en famille devant l'Eternel, on ne doit point oublier d'inviter le lévite, afin qu'il en ait sa part (Deut., XIV, 22-27). Toutes les fois que l'on fait un festin (Deut., XII, 12, 18; XXVI, 11) ou que l'on célèbre une fête (Deut., XVI, 11, 14), la place du lévite doit être marquée. Ce n'est pas une obligation, un tribut, mais un devoir moral, un privilège. Il en est du lévite comme du pauvre : qui lui donne, prête à l'Eternel.

(2) Deut., XII, 19; XIV, 27.

C'est que tout, ici, paraît avoir été organisé pour rendre le clergé aussi riche qu'il est puissant. Sans doute, le Code sacerdotal reproduit la formule du Deutéronome qui refuse tout territoire aux enfants de Lévi, et fait de l'Eternel leur « portion ; » mais, outre que cela n'est dit, d'une façon précise, que des Aaronides (1), « l'héritage de Jéhovah, » transformé par la législation nouvelle, devient pour les prêtres une dot vraiment royale. Cet héritage comprend d'abord quarante-huit villes, inconnues au Deutéronome, et qui devront être cédées aux lévites par les enfants d'Israël, afin qu'ils puissent s'y établir. Les champs qui entourent ces villes devront être également donnés aux lévites « pour leur bétail, leurs biens et tous leurs animaux (2). »

En leur qualité de sacrificateurs, les fils d'Aaron garderont pour eux toutes les victimes des *Teroumoth*, c'est-à-dire, des sacrifices offerts par élévation : bœufs, brebis, chèvres, etc. « Tu répandras leur sang sur l'autel, leur chair sera pour toi (3). » Au prêtre reviennent de même la peau des holocaustes (4),

(1) Nous ne pouvons donc voir, dans Deut., X, 9 : « comme Jéhovah le lui a dit, » une allusion à Nomb., XVIII, 20, où l'Eternel s'adresse à Aaron seulement (voy. Delitzsch, *Pent.-Krit. Stud.*, p. 448). Tout ce que l'on peut dire, c'est que ces deux textes rapportent, chacun à sa manière, la même tradition.

(2) Nomb., XXXV, 1 et suiv. — Comp. Jos., XXI, 1 et suiv., fragment de C, dans lequel la mesure ordonnée par Nomb., XXXV, trouve sa réalisation. Sur les quarante-huit villes, treize sont données aux Aaronides (v. 19).

(3) Nomb., XVIII, 8, 17-19.

(4) Lév., VII, 8.

tous les gâteaux offerts en *Chelamîm* (1), la poitrine et l'épaule droite dans les sacrifices de prospérité et les sacrifices de consécration (2); du sacrifice de naziréat, le prêtre prélèvera l'épaule du bélier et deux gâteaux en sus de ses revenus habituels (3). Enfin, tout ce qui, dans les offrandes « très saintes, » n'est pas consumé par le feu (4), appartient entièrement aux sacrificateurs, soit : le revenu des *Minkah* (5), des sacrifices d'expiation (6), des sacrifices de culpabilité (7), et les douze pains de proposition (8). Cet énorme casuel doit être consommé dans un lieu saint (9), par les Aaronides seuls (10).

Tous les prémices (11) et tous les premiers-nés, de quelque nature qu'ils soient (12), sont la propriété du

(1) Lév., VII, 9-14.

(2) Lév., VII, 31-32; comp. VIII, 29 et Ex., XXIX, 27.

(3) Nomb., VI, 19.

(4) Nomb., XVIII, 9.

(5) Lév., II, 3-10 ; V, 13 ; VI, 9 et suiv ; X, 12 et suiv.

(6) Lév., V, 13 ; VII, 6 et suiv. ; XIV, 13; comp. Nomb., V, 8.

(7) Lév., VI, 19, 22 ; VII, 7 ; X, 17 et suiv.; XIV, 13.

(8) Lév., XXIV, 9.

(9) Lév., X, 13.

(10) Nomb., XVIII, 11 ; Lév., X, 13-15, comp. Lév., XXII, 10 et suiv.

(11) Nomb., XVIII, 12.

(12) Nomb., XVIII, 15. La contradiction entre les ordonnances du Deutéronome et celles du Code sacerdotal touchant les premiers-nés est si flagrante, que déjà Augustin en prenait occasion pour douter de l'unité d'enseignement du Tétrateuque et du cinquième livre. Gerhard, qui nous rapporte ce détail (*op. cit.*, p. 768), pense tourner la difficulté en affirmant que les premiers-nés dont il s'agit dans le Code moabite sont « les premiers-nés femelles. »

prêtre. Il n'est plus question, ici, de consacrer les prémices du bétail à des repas joyeux, auquels le lévite est invité : tout est au prêtre, au prêtre seul. Le premier-né de l'homme rapporte au prêtre cinq sicles d'argent (1). Toute personne, tout animal,

Rosenmüller (*Scolia, ad loc.*) n'a pas craint de prendre pour lui cette solution fantaisiste, dont le premier défaut est de contredire Deut., XV, 19. Michaelis (*Mosaisches Recht*, IV, p. 73 et suiv.) préfère voir, dans les premiers-nés du Deutéronome, les « *seconds-nés* » du bétail. Libre à lui d'enrichir le dictionnaire. Hengstenberg (*Beiträge z. Einl. in's A. T.*, III, p. 406 et suiv.) et Ranke (*Untersuchungen ü. d. Deut.*, II, p. 290 et suiv.) prennent un parti plus catégorique et nient l'opposition des textes. — Au sujet de la dîme (voy. ci-après, p. 222), même contradiction entre nos deux législations, et mêmes efforts désespérés pour établir une harmonie impossible. Tous les auteurs dont nous venons de parler, plus Reland (*Antiquitates sacrae*, p. 373) et Keil (*Lehrbuch d. Hist. krit. Einl. in die Kan. Schriften des A. T.*, p. 121 et suiv.), tranchent la question de la façon la plus arbitraire, en décidant que la dîme dont le Deutéronome parle est une *seconde dîme*, sans se laisser arrêter par le fait que le Deutéronome ne parle nulle part d'une dîme qui fît partie des revenus du clergé (voy. Deut., XVIII), et que, du reste, ces deux dîmes superposées eussent constitué un impôt tout à fait écrasant. Riehm, auquel nous empruntons ici plus d'un détail, conclut son examen si clair et si impartial de la question par cette note significative : « La comparaison des institutions deutéronomiques avec celles des livres antérieurs montre, de la façon la plus évidente, que, quiconque veut arriver à des vues saines ou seulement vraisemblables sur l'archéologie biblique, doit se décider pour la séparation du Deutéronome d'avec les autres livres du Pentateuque » (*GM*, p. 49, n. 1).

(1) Nomb., XVIII, 16. Pour la contradiction apparente de ce passage avec Nomb., III, 47 (Riehm, *GM*, p. 43), voy. la juste remarque de Baudissin, *op. cit.*, p. 41.

toute propriété, dévoués par interdit, appartiennent au prêtre (1). Les champs qui ne pourront être rachetés en l'année du Jubilé tomberont au pouvoir des prêtres (2). Aux prêtres reviennent enfin la dîme des revenus de tous les lévites (3), et les deux millièmes de la part qui revient aux soldats dans le butin de guerre (4). C'est ainsi que dans le pillage qui suivit la victoire sur les Madianites (5), les prêtres gagnèrent, à titre de « tribut à Jéhovah, » six cent soixante et quinze brebis, soixante et douze bœufs, soixante et un ânes et trente-deux esclaves (6).

Villes, champs, troupeaux, esclaves, sommes d'argent, victimes de l'autel et casuel de toutes sortes, tels sont, d'après le Code sacerdotal, les revenus des fils d'Aaron.

Moins grassement payés que leurs maîtres, les lévites reçoivent, à titre de salaire, « les dîmes que les enfants d'Israël présenteront à Jéhovah (7). » Cela représente un assez joli capital, bien qu'ils soient obligés, à titre de vassaux, d'abandonner aux prêtres la dixième partie de leur dîme (8). « Sur tous

(1) Nomb., XVIII, 14 ; comp. Lév., XXVII, 28.

(2) Lév., XXVII, 21.

(3) Nomb., XVIII, 24 et suiv.

(4) Nomb., XXXI, 28.

(5) Nomb., XXXI, 1-12.

(6) Nomb., XXXI, 36-40.

(7) Nomb., XVIII, 24. « Toute dîme en Israël. » Nomb., XVIII, 21. Comp. Lév., XXVII, 30-33.

(8) Nomb., XVIII, 25 et suiv. A propos de la situation privilé-

les dons qui vous seront faits, sur tout ce qu'il y a de meilleur, vous prélèverez la portion consacrée... et vous donnerez au prêtre Aaron l'offrande prélevée pour Jéhovah (1). » Cette formalité une fois remplie, les lévites peuvent manger leur part en famille, dans un lieu quelconque, sans crainte de profaner les offrandes des enfants d'Israël (2).

En outre de ces revenus fixes et des trente-cinq

giée que la dîme et autres revenus donnaient à la caste sacerdotale, M. Reuss fait les observations suivantes : « Si nous prenons pour base le calcul d'après lequel, sur 600,000 hommes de vingt ans et au-dessus, il y avait 22,000 lévites d'un mois et au-dessus (Nomb., III, 39), nous pouvons admettre, qu'au bas mot, il y avait un lévite sur 45 à 50 individus israélites mâles de tout âge. Donc, la dîme, à elle seule déjà, constituait un revenu qui mettait cette caste dans une position très avantageuse (mettons la rente d'un homme à 1,000 francs : 50 hommes gagneront en produits la valeur de 50,000 francs, la quote-part de chaque lévite sera de 5,000 fr), sans compter les autres émoluments qui lui étaient assurés. Et si déjà les lévites en général, d'après ces données, étaient extraordinairement favorisés et pouvaient en quelque sorte regarder la nation entière comme leurs fermiers, sans avoir besoin de travailler eux-mêmes, les prêtres proprement dits (l'aristocratie) devaient l'être bien davantage. Car, comme ils sont censés descendre tous d'un seul homme contemporain de Moïse, tandis que les lévites, à la même époque, comptaient déjà 22,000 individus mâles, la proportion en faveur des premiers est vraiment colossale, et, quelle qu'ait pu être la fécondité de la famille d'Aaron, elle ne peut jamais avoir été telle que les descendants du premier grand prêtre auraient formé la dixième partie de la caste ou tribu toute entière » (Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, I, p. 171).

(1) Nomb., XVIII, 25 et suiv.

(2) Nomb., XVIII, 31, 32.

villes qui leur appartiennent en propre (1), les lévites peuvent, à l'occasion, faire de superbes bénéfices lorsque le sort des armes favorise Israël. La loi leur accorde deux pour cent sur la part du butin prélevée pour le peuple. Dans la guerre contre Madian, ce droit les a dotés de six mille sept cent cinquante brebis, sept cent vingt bœufs, six cent dix ânes et trois cent vingt esclaves (2).

Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de relever, avant de conclure, tous les désaccords et toutes les contradictions que nous a mis sous les yeux l'étude comparée des législations deutéronomique et sacerdotale, touchant les prêtres et les lévites. Chemin faisant, notre opinion s'est faite. Le prêtre-lévite, avec son maigre casuel, ses fonctions simples et son intimité avec le peuple, nous est apparu comme le représentant d'une époque où la théocratie d'Israël ne s'élevait point encore à la notion du prêtre aaronide, avec ses revenus énormes et sa puissante hiérarchie. Le Deutéronome, en demandant la centralisation du culte, cherche à améliorer la situation du clergé. Le Code sacerdotal nous présente un état de choses dans lequel la centralisation du culte, prêchée par le Deutéronome, a porté ses fruits. Il était à prévoir, en effet, que la suppression des *Bamoth*, privant les lévites provinciaux de leur gagne-pain, une foule de prêtres allait assaillir Jérusalem, et que, d'autre part, la famille lévitique

(1) Voy. Josué, XXI, 1 et suiv.

(2) Nomb., XXXI, 30, 47.

en fonction à Jérusalem, peu jalouse de partager indéfiniment ses pouvoirs, défendrait énergiquement ses droits (1). Une crise devait fatalement se produire, ayant pour conséquence naturelle la hiérarchie. Dans cette hiérarchie, les premiers occupants ont formé la caste supérieure, et le chef de cette caste, général de toute une armée de prêtres ou de desservants, est devenu le souverain pontife du culte centralisé.

Autant nous avons été obligés de voir, dans l'état de choses décrit par le Code sacerdotal, la conséquence directe ou indirecte de la prédication deutéronomique, autant les données vagues et rudimentaires de l'Ecrit prophétique nous ont confirmé dans l'opinion que la législation du Livre de l'Alliance est antérieure au Deutéronome.

D'après l'Ecrit prophétique, tout enfant d'Israël peut, à un moment donné, remplir les fonctions de prêtre et de sacrificateur.

D'après le Deutéronome, les fonctions de prêtre et de sacrificateur sont confiées exclusivement à la tribu de Lévi; mais les lévites sont égaux entre eux; tout lévite peut, à un moment donné, remplir les fonctions du sacerdoce.

D'après le Code sacerdotal, les Aaronides seuls, parmi les enfants de Lévi, constituent le clergé de Jérusalem. La centralisation du culte leur a donné la toute-puissance, et une hiérarchie, fortement orga-

(1) Voy. 2 Rois, XXIII, 9.

nisée, réduit les autres lévites au rôle de serviteurs (1).

(1) Le comte Baudissin, en écrivant son *Histoire du sacerdoce dans l'ancienne Alliance*, a rendu à la critique un service signalé. L'étude est si consciencieuse, qu'on peut la dire à peu près définitive, sur un sujet jusqu'ici fort obscur. Et cependant, il est un côté de la question sur lequel on sera bien obligé de revenir — peut-être M. Baudissin le fera-t-il lui-même — c'est le côté de la chronologie. En se plaçant uniquement à ce point de vue, ce qui, d'ailleurs, ne compromet nullement les résultats effectifs du travail, on pourrait intituler l'*Histoire du sacerdoce :* Voyage à la découverte d'une hypothèse qui permette au Deutéronome d'être postérieur au Code sacerdotal.

M. Baudissin ne pense point que la nature des divergences, que nous avons constatées entre les deux livres, doive nous obliger de conclure à la priorité de la législation moabite. Non qu'il mette un seul moment en question le fait que le Deutéronome produit l'impression d'un ouvrage plus primitif, dans ses conceptions religieuses, que le Code sacerdotal (*op. cit.*, p. 92); mais, pourquoi céderions-nous à cette impression? Le Deutéronome est un livre populaire, son auteur ne dit pas tout ce qu'il sait, notre « devoir » est de compléter (à l'aide du Code sacerdotal) ses informations (p. 79). — Cependant, pas un mot, dans le Deutéronome, ne nous permet de croire que le Code sacerdotal ait été connu de son auteur? — Sans doute (p. 89), mais pourquoi ne l'aurait-il pas connu, sinon en tout, du moins en partie; sinon comme livre, du moins comme tendance... (p. 233). — Alors, pourquoi le contredit-il? — Parce que ses idées différaient, probablement, et qu'il écrivait pour défendre ses idées (p. 283). — Le Code sacerdotal existait donc quelque part! Il était connu à Jérusalem, par exemple? — C'est très vraisemblable; comme certain (p. 282). — Que signifie donc l'état de choses que nous présente le Deutéronome? — Il faut voir, dans ses descriptions, la situation du clergé de campagne, des lévites attachés aux lieux de culte en dehors de Jérusalem (p. 282). — Mais comment se fait-il que le Deutéronome ait la prétention de

III

LE CODE CIVIL.

La troisième partie de la législation du Deutéronome, que nous avons intitulée *code civil* (1), renferme des lois concernant la justice criminelle (2) et des ordonnances se rapportant à la vie privée (3).

centraliser, à Jérusalem, un culte si différent de celui qui existait déjà dans la capitale, et tellement opposé aux idées du clergé de Jérusalem? Son auteur n'a-t-il pas senti que donner un pareil conseil aux campagnards et aux lévites, c'était se moquer d'eux? — Il poursuivait son but, lequel était de faire disparaître tout autre lieu de culte que celui de Jérusalem. Sans doute, il a pensé que le meilleur moyen de rendre sa proposition acceptable, c'était d' « habiller, » à la mode des usages locaux, le sanctuaire unique auquel il désirait amener les habitants de la plaine (p. 93). — Ce n'était alors qu'une ruse de guerre? — Il ne se préoccupe pas du côté pratique de la question (p. 93), etc.

Que M. Baudissin nous pardonne de l'avoir fait parler avec quelque désinvolture. Nous n'avons garde de méconnaître l'autorité scientifique de son livre, ni les hautes qualités d'un travail dont nous avons, pour notre part, largement profité. En le mettant aux prises avec son lecteur, nous avons seulement voulu montrer combien est difficile à tenir, tant au point de vue de la logique qu'à celui de l'histoire, la position de juste milieu qu'il a cru devoir prendre.

(1) Deut., XIX, 1-XXV, 16.

(2) Deut., XIX-XXI, 1-9 (excepté le chap. XX consacré aux affaires militaires). — Homicide involontaire (XIX, 1-10); meurtre (11-13); déplacement des bornes (14); faux témoignage (15-21); meurtres dont les auteurs sont inconnus (XXI, 1-9).

(3) Deut., XXI, 10-XXV, 16. — Captives (XXI, 10-14); héri-

Notre intention n'est pas de reprendre chacune de ces divisions, dans un examen approfondi. L'étude comparée des lois principales, concernant la religion et la théocratie, nous semble avoir fourni une démonstration suffisante pour amener, dans l'esprit d'un lecteur dont l'opinion n'est pas déjà faite, la conviction que le Deutéronome est un ouvrage plus ancien que le Code sacerdotal. Si nous ajoutons un mot sur les derniers chapitres de sa législation, c'est pour signaler les objections que font naître quelques ressemblances de détail, contre la priorité du Deutéronome, et pour mettre en lumière certaines différences qui nous paraissent de nature à confirmer cette priorité.

§ 1er. — *Les ressemblances.*

Une chose est certaine, c'est que le Deutéronome et le Code sacerdotal ont puisé dans le même fonds traditionnel. Comme aucun des deux n'a été inventé à plaisir, et que tous deux représentent, à des époques diverses, la législation du même peuple, il est évident que partout où l'évolution religieuse et les transformations politiques ne devaient point modifier l'esprit des lois, nos deux codes étaient destinés à conserver, au milieu de tout ce qui les distingue,

tages (v. 15-17); fils rebelle (v. 18-21); prescriptions concernant la vie agricole, etc. (XXII, 1-10); mœurs (XXII, 13-XXIII, 25); contrats, etc. (XXIV); différends, etc. (XXV, 1-12); poids et mesures (XXV, 13-16). Le chapitre XXVI est consacré à des questions diverses : prémices, dîmes, etc.

des traits de parenté, fruits de leur origine commune. Conclure de ces ressemblances à la dépendance absolue de l'un des deux ouvrages par rapport à l'autre, serait non seulement un procédé chanceux — lequel des deux a copié l'autre? — mais encore arbitraire, et propre à conduire, pour cette double raison, aux conclusions les plus erronées.

On a mis en avant les lois concernant le salaire du mercenaire : « Tu n'oppprimeras point le mercenaire pauvre et indigent, qu'il soit l'un de tes frères ou l'un des étrangers demeurant dans tes portes. Tu lui donneras le salaire de sa journée avant le coucher du soleil ; car il est pauvre, il lui tarde de le recevoir. Sans cela, il crierait à Jéhovah contre toi et tu te chargerais d'un péché (1). » Ainsi parle le Deutéronome. Dans le Lévitique, nous lisons : « Tu ne retiendras point jusqu'au lendemain le salaire du mercenaire (2). » De quel côté mettrons-nous la priorité? Le Deutéronome explique mieux ; il est clair que la loi sacerdotale n'est qu'un rappel, disent les uns. Le Lévitique est plus bref, le Deutéronome en donne un commentaire emphatique, assurent les autres. Que prouve tout cela, sinon que l'un et l'autre texte font allusion à une coutume excellente !

Même débat, lorsqu'il s'agit d'exploiter, au point de vue historique, la double loi sur les semences, le labourage et les vêtements (3). Pour M. Dillmann,

(1) Deut., XXIV, 14, 15.

(2) Lév., XIX, 13.

(3) Tu ne sèmeras point dans ta vigne, etc... (Deut., XXII,

la question ne fait pas un doute : c'est l'auteur du Deutéronome qui emprunte la loi « plus courte *et par conséquent plus ancienne* (1) » du Code sacerdotal. « Or, nous demandons », s'écrie M. Reuss, qui est d'un avis tout contraire, « de quel côté est la priorité? Le champ mis à la place de la vigne est évidemment une correction... et quant aux animaux, la recommandation du Deutéronome est un de ces nombreux exemples de charité et de compassion, même pour les bêtes, qui distinguent ce code, tandis que la prescription du Lévitique a assez l'air d'une application de la théorie abstraite relativement au mélange des choses hétérogènes (2). »

La question des poids et mesures (3) et quelques autres points de détail (4) fournissent matière aux mêmes discussions, sans apporter plus de lumière.

A propos de la loi sur la lèpre, nous voyons apparaître un système contre lequel on ne saurait trop s'élever, au point de vue de la méthode, et qui consiste à tenir tous les passages où le Deutéronome s'exprime ainsi : כאשר דבר לך (5), pour

9-11). Tu ne sèmeras point dans ton champ, etc... (Lév., XIX, 19).

(1) Dillmann, *NDJ*, p. 605. C'est nous qui soulignons. Singulier raisonnement que celui qui consiste à dire : c'est plus court, donc c'est antérieur. La loi sur les vœux, et autres, sont plus courtes en D qu'en C; donc, C est postérieur à D? Avec de pareils arguments tout le monde a raison et tout le monde a tort.

(2) Reuss, *HL*, I, p. 179.

(3) Deut., XXV, 13 et suiv. Lév., XIX, 36.

(4) Voyez Dillmann, *NDJ*, p. 605 et suiv.

(5) « Comme (l'Eternel) te l'a dit. » Voy. Deut., VI, 19; IX, 3;

des renvois directs au texte du Code sacerdotal.

Que nous, qui ne connaissons l'histoire du peuple d'Israël que grâce à quelques pages de sa littérature, nous soyions obligés de compléter nos documents l'un par l'autre et d'expliquer l'allusion du Deutéronome à l'aide du Code sacerdotal, cela va de soi; mais prétendre que les écrivains d'Israël n'avaient pas d'autres sources d'information que les nôtres, et vouloir que l'auteur du Deutéronome ait écrit son livre dans les conditions défectueuses où nous travaillons nous-mêmes, plus de deux mille ans après, voilà ce que personne ne voudrait soutenir, et ce que contredit, d'ailleurs, le caractère fragmentaire et souvent contradictoire des relations qui sont parvenues jusqu'à nous. Cependant, c'est exactement à cela que revient l'argument qui fait traduire : « comme Jéhovah l'a dit, » par « comme le Code sacerdotal le rapporte. » On s'imagine ainsi retrouver, dans les débris qui nous restent, toutes les pièces de la construction et l'on s'expose, en partant de là, à reconstruire l'histoire en dehors de la réalité.

Supposons, maintenant, que la manière de voir dont nous venons de montrer le danger soit justifiée, par exception, dans le cas spécial qui nous occupe, et que l'auteur du Deutéronome ait connu, et considéré comme connu de ses lecteurs, à titre de décret divin, la législation du Code sacerdotal. D'où vient, alors, qu'il ne le cite jamais? qu'il en modifie les

XI, 25; XII, 20; XV, 6; XX, 17; XXVI, 18, etc. Comp. X, 9, et XVIII, 2 (Dillman, *NDJ*, p. 605).

lois ? qu'il en contredise l'esprit? qu'il parle et qu'il agisse de telle manière qu'il nous soit absolument impossible de trouver une seule preuve certaine du fait qu'il l'a connu? On nous dit que son avertissement au sujet de la lèpre montre qu'il a sous les yeux les prescriptions lévitiques touchant cette maladie. Si ces prescriptions font force de loi, pourquoi ne pas renvoyer tout simplement les malades à la Thorah, au lieu de les adresser à l'enseignement des prêtres — de ces prêtres-lévites, inconnus au Code sacerdotal (1) ! Autant de problèmes insolubles, et bien inutilement soulevés, alors qu'il serait tellement plus naturel d'admettre que les usages destinés à combattre le fléau ont existé en Israël bien avant la lettre du Code, et que c'est pour cela que le Deutéronome parle, non d'un article de loi, mais des règles traditionnelles que les prêtres étaient chargés de faire observer. Aussi bien, l'exemple de Marie, que l'auteur du Deutéronome ajoute à sa recommandation, nous reporte, non aux données du Code sacerdotal, mais aux récits de l'Ecrit prophétique (2).

Cela dit, nous ne voulons pas ramener sur le terrain de la discussion des questions qui, selon nous, resteront en litige jusqu'à ce que le problème, dans son ensemble, ait été résolu, à l'aide des seuls arguments qui méritent d'entrer en ligne. Comme le Code sacerdotal n'est rien moins qu'homogène, nous nous garderons bien d'affirmer a priori qu'il ne se trouve,

(1) Deut., XXIV, 8. Comp. Lév., XIII, XIV.
(2) Nomb., XII, 10.

dans le Lévitique, aucun texte de loi que l'auteur du Deutéronome ait pu connaître (1). Nous nous bornons à constater que, dans aucune des ressemblances de détail jusqu'ici relevées, la priorité dn texte lévitique ne s'impose; tandis que les preuves d'ensemble, que nous avons fait valoir, nous paraissent montrer avec évidence que le Code deutéronomique est antérieur au Code sacerdotal.

§ 2. — *Les différences.*

Nous laisserons de côté les divergences secon-

(1) Nous savons, en effet, que la législation du Code sacerdotal, loin de former un tout complet, organisé et formé d'une seule pièce, trahit, à chaque instant, la diversité de son origine; en sorte que nous sommes obligés de la considérer, non point comme un code méthodique et raisonné, mais, bien plutôt, comme une collection de petits corps de lois de toutes provenances. Nous n'en voulons pour preuve que la présence, dans ce livre, du petit code Sinaïtique (S) (Lév., XVII-XXVI), qui se détache de lui-même de la législation qui l'entoure (voy. XVI, 34, la conclusion de ce qui précède, et la conclusion de XVII-XXVII : XXVIII, 46. Comp. Bruston, *Les quatre sources des lois d'Exode*, 1883, p. 26 et suiv.), sans être pour cela tout à fait homogène (comp. XVIII et XX; voy. Bruston, *Rev. théol.*, 1889, nº 4, p. 383), et qui, dans son ensemble, se rapproche beaucoup plus du Deutéronome que le reste du Code sacerdotal. Comme c'est, en général, dans ce groupe de lois (en particulier ch. XIX) que l'on va chercher des arguments en faveur de la priorité du Code sacerdotal, il est très important de rappeler ici que, de l'aveu même des critiques qui défendent cette priorité, le *Corpus legum*, XVII-XXVI, fait partie des documents *employés*, mais non *composés* par l'écrivain sacerdotal (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 637 et suiv.).

daires qui, pas plus que les ressemblances de détail, n'ont qualité pour nous orienter dans la question qui nous occupe, et nous irons directement aux différences d'ordre général, qui sont de nature à nous aider dans la solution de notre difficile problème.

1° Tandis que le Code sacerdotal, avec ses prescriptions, ses rites et sa distinction jalouse du sacré et du profane, tend à rétrécir les cœurs et à concentrer les pensées d'Israël sur lui-même et sur son culte, le Deutéronome cherche sans cesse à élargir les âmes, à donner à son peuple des sentiments d'humanité et à le policer, en lui apprenant à respecter, en dehors du point de vue religieux, tout ce qui est respectable. Ses lois sur l'honneur de la femme (1) et sur le droit des gens (2), sur le souci de l'étranger (3) et les devoirs envers les pau-

(1) Comp. Deut., XXII, 13-25, et Nomb., V, 11-31. XXIV, 1-4, et Lév., XXI, 7.

(2) Voy. l'humanité du commandement, Deut., XXIV, 16 (comp. 2 Rois, XIV, 5, et Ewald, *Alterthümer*, p. 171), et la restriction, Deut., XXV, 3.

(3) Deut., XXIV, 14, 17, 19, etc. Nous avons vu, Deut., X, 19, l'ordre d'aimer l'étranger (ordre qui se trouvait déjà en JE, Ex., XXII, 21 ; XXIII, 9, et que S sera le dernier à reproduire, Lév., XIX, 34). La recommandation d'inviter l'étranger aux fêtes de l'Eternel est caractéristique, et son admission aux repas sacrés montre assez que ces repas étaient institués dans un but philanthropique autant que dans un but religieux. Enfin, une ordonnance spéciale au Deutéronome, et qui fait remettre à l'étranger la viande que la loi interdit à Israël de manger (Deut., XIV, 21 ; comp. JE, Ex., XXII, 21) met en lu-

vres (1), sur l'exemption du service militaire (2) et les déclarations de guerre (3), sur la bonté dont il faut user envers les animaux (4) et le respect que l'on doit à la nature (5), font voir qu'en dépit des peines effroyables dont son livre est rempli, l'auteur du Deutéronome se souvient qu'il a mis pour devise à son œuvre la loi de l'amour, et s'efforce de ramener toutes choses à cette loi.

Or, cette universelle charité qui fait du Deutéro-

mière les préoccupations philanthropiques de D, et aussi la distance qui le sépare du Code sacerdotal, pour lequel l'étranger, soumis à la même loi que l'Israélite (Ex., XII, 49; Lév., XVI, 29, déjà, S, Lév., XVIII, 26; comp. XXIV, 16, 22), ne saurait toucher une bête morte sans être impur jusqu'au soir (comp. Lév., XI, 39, et XVII, 15).

(1) Ordre de donner au mercenaire pauvre son salaire avant le coucher du soleil (Deut., XXIV, 14; comp. S, Lév., XIX, 13), ménagements à observer à l'égard du débiteur indigent (Deut., XXIV, 12; comp. XXIII, 20, JE, Ex., XXII, 24; S, Lév., XXV, 36 et suiv.). Les motifs donnés par le Deutéronome pour le repos du sabbat sont exclusivement philanthropiques (Deut., V, 14; comp. JE, Ex., XXIII, 12, par opposition à Ex., XX, 11). — Enfin, nous avons vu que les serviteurs doivent avoir leur place aux repas sacrés (Deut., XII, 12, 18), que l'orphelin et la veuve doivent être invités aux fêtes (Deut., XVI, 11, 14), et que la dîme triennale appartient aux déshérités (Deut., XXVI, 12).

(2) Deut., XX, 5-9.

(3) Deut., XX, 10 et suiv.

(4) Deut., XXV, 4; XXII, 6 et suiv.; comp. le texte de S, Lév., XXII, 28, unique dans le Tétrateuque.

(5) « Si tu fais un long siège pour t'emparer d'une ville, tu ne détruiras point les arbres en y portant la hache; tu t'en nourriras et tu ne les abattras point, *car l'arbre des champs est-il un homme, pour être assiégé par toi?* » (Deut., XX, 19).

nome, en dépit de ses rudesses, un livre bienfaisant et presque évangélique, le Code sacerdotal ne la possède pas. On trouve bien, çà et là, quelques lois qui rappellent les textes du Deutéronome, mais le souffle qui les animait n'y est plus.

Horace et Curiace étaient des patriotes, chacun à sa façon : nos deux législateurs leur ressemblent. Pour le Deutéronome, il y a encore, en dehors d'Israël, quelque chose à aimer, et l'être faible émeut et intéresse. Pour le Code sacerdotal, il n'existe plus que « l'assemblée, » et, dans cette assemblée, la distinction n'est pas entre le fort et le faible, mais entre le pur et l'impur.

2° A vrai dire, ce qui met entre le Code sacerdotal et le Deutéronome une différence capitale, c'est l'existence même de ce *code civil*. Le grand Elohiste se préoccupe si peu de ce qui se passe en dehors des rites de son culte, que les questions morales, les questions sociales, celles qui intéressent le gouvernement ou le droit international, ne trouvent, pour ainsi dire, point de place dans sa législation. Il consacrera des pages à nous décrire le costume d'un prêtre, et ne nous dira point comment un roi doit gouverner (1), ni quelles sont les lois de la

(1) Si nous parlons du roi à propos du code civil, c'est que nous n'avons pas eu l'occasion de faire remarquer que le code théocratique ne se retrouve pas plus que celui-ci, dans la législation élohiste. Impossible de comprendre ce que deviennent, avec le Code sacerdotal, la nation et le gouvernement. Les lois touchant *les juges* (XVI, 18-20; XVII, 8-13), *les prophètes* (XIII, 2-5;

guerre (1); il précisera, jusqu'au moindre détail, les cérémonies d'un sacrifice, mais se montrera incomplet ou silencieux sur la question des meurtres, des divorces, des héritages, du lévirat (2). Ce sont pourtant là des lois de première importance, celles sur lesquelles s'appuie la vie même d'une nation. Une législation qui les ignore peut avoir suffi pour fonder une Eglise, elle eût été incapable d'organiser un peuple. Tandis que le Deutéronome s'occupe de tout ce qui peut intéresser la vie nationale, et montre, par là, qu'il date d'une époque où le peuple d'Israël avait sa place dans l'histoire et jouait un rôle politique, le Code sacerdotal, par la manière dont il laisse dans l'ombre tout ce qui intéresse la vie civile et sociale, pour concentrer sa pensée sur ce qui touche au culte et à ses cérémonies, semble nous ramener à une époque où les

XVIII, 15-22), *le roi* (XVII, 14-20), renfermées dans le Deutéronome, lui sont personnelles.

(1) Deut., XX et XXIII, 9-14.

(2) Sont personnelles au Deutéronome les lois qu'il renferme touchant les meurtres dont l'auteur est inconnu (XXI, 1-9), le lévirat (XXV, 5-10), le divorce (XXIV, 1-4), l'héritage XXI, 15-17), le faux témoin (XIX, 16-21), les bornes (XIX, 14), les exécutions (XXI, 22) et autres cas de moindre importance (cf. XXII, 6 et suiv., 8; XXIII, 16 et suiv.; XXV, 2 et suiv., 11-12). Pour ce qui concerne le reste des prescriptions civiles et morales contenues dans le Deutéronome, Dillmann lui-même reconnaît qu'elles nous renvoient au vieux code du Livre de l'Alliance (*NDJ*, p. 603). Le fait qu'il insiste moins sur les devoirs relatifs à la propriété, à la vie et aux mœurs (voy. Ex., XXI-XXII, 14) montre que le Deutéronome appartient à une époque où Israël était plus policé et mieux gouverné.

préoccupations d'Israël, détournées un moment de la scène politique, cherchaient, dans la fidélité future à Jéhovah méconnu, l'espérance et les garanties d'un avenir meilleur.

3° L'autorisation donnée par le Deutéronome d'épouser, en certaines circonstances, des femmes étrangères (1), contredit absolument l'esprit d'exclusivisme qui caractérise le Code sacerdotal, et n'est, du reste, compatible en aucune façon avec ses lois sur la pureté des personnes et de l'Etat. Ce qui le prouve, c'est que la restauration des lois mosaïques, entreprise par Esdras et Néhémie dans l'esprit du Code sacerdotal, eut pour premier effet de bannir, de la façon la plus violente et la plus radicale, toute femme étrangère du milieu d'Israël (2).

Que dirons-nous donc de la différence, entre nos deux législations, accusée par cette simple ordonnance du Deutéronome : « Tu n'auras point en abomination l'Edomite, car il est *ton frère*, ni l'Egyptien, car tu as été étranger dans son pays. Les fils qui leur naîtront à la troisième génération *entreront dans l'assemblée de Jéhovah* (3) ! » La pensée d'admettre un membre quelconque de race étrangère, dans l'assemblée du peuple élu, est si loin du Code

(1) Deut., XXI, 10-14 (voy. Riehm, *GM*, p. 57).

(2) Esdras, XI, 2 et suiv. ; X, 3 et suiv. Néhémie, XIII, 23 et suiv.

(3) Deut., XXIII, 7-8. On sait les sentiments de haine qui animèrent Israël contre les Edomites, à partir de la ruine de Jérusalem.

sacerdotal, qu'il tiendrait déjà pour une profanation le fait qu'un étranger, en dehors de l'assemblée mais séjournant en Israël, ne se soumît pas en tous points aux prescriptions les plus rigoureuses de la loi (1). Aucun étranger n'a, d'ailleurs, le droit d'approcher les prêtres, ni de manger les choses saintes (2).

4° Enfin, le Deutéronome, qui se montre en général si humain, et qui vient de manifester, à l'égard des Edomites et des anciens oppresseurs d'Israël, une bienveillance pour le moins inattendue, renferme à l'adresse des Cananéens, les menaces les plus effroyables. Ces peuples, que l'Eternel a dépossédés en faveur d'Israël, ne méritent aucun quartier; ils sont « dévoués par interdit » : « Tu ne laisseras la vie à rien de ce qui respire (3). » Cette malédiction se relie étroitement aux lois rigoureuses par lesquelles le Deutéronome prémunit Israël contre l'idolâtrie et le polythéisme : « Je t'ai ordonné cela, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations qu'ils font pour leurs dieux, et que vous ne péchiez point contre Jéhovah, votre Dieu (4). » Chose étrange, le Code sacerdotal, tellement moins généreux que le Deutéronome à l'égard des étrangers, et tellement

(1) Déjà S dans Lév., XVII, 12, 15; XVIII, 26; XXIV, 16-22. C dans Ex., XII, 49; Lév., XVI, 29; Nomb., IX, 14; XV, 14-16.

(2) Nomb., III, 10; XVIII, 4, 7. — Lév., XXII, 10.

(3) Deut., XX, 16-18. Les Ammonites et les Moabites sont hors la loi, comme les Cananéens (XXIII, 3-6).

(4) Deut., XX, 18, comp. XII, 2-3, 29-31; XIII, etc.

plus sévère que lui pour tout ce qui touche à la pureté du culte et à la sainteté du peuple, n'a pas un mot pour stigmatiser les nations indigènes et pour mettre Israël en garde contre les séductions du paganisme (1). Cette différence entre nos deux législations ne peut s'expliquer que par la différence des temps, et prouve que les dangers auxquels le Deutéronome fait allusion, et qui font le thème habituel de la prédication des premiers prophètes, n'existaient plus, lorsque le Code sacerdotal fut écrit.

Ainsi, les observations suggérées par l'étude du *code civil*, confirment, — dans la mesure où elles ont qualité pour le faire, — les conclusions de notre examen des codes religieux et théocratique.

L'ensemble des lois civiles et morales du Deutéronome s'accorde avec les données du Livre de l'Alliance qui conserve, sur ce point comme sur les autres, son cachet d'antériorité.

Les rapprochements établis entre certaines lois deutéronomiques et leurs parallèles dans la législation du Code sacerdotal, n'impliquent nullement que l'imitation soit du côté du Deutéronome, tandis que plusieurs différences importantes, signalées en dernier lieu, constituent sinon des preuves décisives, du moins des raisons sérieuses en faveur de la priorité des lois d'*Arboth Moab*.

(1) Les quelques lignes consacrées à ce sujet, en dehors du Deutéronome, se trouvent dans S (Lév., XVIII, 21 ; XIX, 4 ; XXVI, 1), comme un faible écho des législations précédentes.

CONCLUSION

DE L'ÉTUDE COMPARÉE DES SOURCES DU PENTATEUQUE

Arrivé au terme de l'étude comparée à laquelle cette partie a été consacrée, il ne nous reste plus qu'à réunir, dans une conclusion générale, les divers résultats obtenus.

Nous avions dit, en commençant, que si le Deutéronome est ce qu'il prétend être, c'est-à-dire la législation complète donnée par Moïse aux Hébreux, les autres corps de lois, renfermés dans le Pentateuque, doivent avoir le caractère d'œuvres partielles et fragmentaires.

Nous avons constaté qu'il en est ainsi. Le Livre de l'Alliance, que nous avons reconnu antérieur au Deutéronome, ne nous a sans doute été conservé que d'une manière défectueuse, tout comme les documents auxquels il appartient; mais c'est en vain que, dans ses quelques pages, on chercherait un plan et les éléments essentiels d'un code. Tel qu'il est, on dirait une collection de règles et de sentences, quelques coutumes brièvement formulées, des lambeaux de traditions parfois difficiles à concilier, et qui, loin d'avoir été écrits pour servir de base

à une société civile et religieuse, ne sont que les échos d'une législation orale, émanant de sources diverses.

Le Code sacerdotal, qui nous a paru, dans son ensemble, postérieur au Deutéronome, manque, aussi bien que le Livre de l'Alliance, des qualités indispensables à la législation d'un Etat. Ses lacunes portent précisément sur les points capitaux du droit civil et national. Tel qu'il est, on dirait plutôt un rituel, fait pour des prêtres, qu'un code destiné à régir une nation. Aussi bien, s'il est incomplet, il est aussi très fragmentaire. Non seulement les lois Sinaïtiques n'appartiennent pas à son auteur, mais encore certaines contradictions intimes, et le grand nombre de suscriptions ou de conclusions que nous avons relevées, tendent à prouver que nous avons affaire à une collection de lois, cérémonielles et autres, rédigées à part et réunies après coup, plutôt qu'à un véritable système de législation.

Ainsi, le Deutéronome est le seul code complet et homogène du Pentateuque. Il est aussi le seul par lequel le contenu des autres puisse être expliqué.

Très insuffisant comme code, mais très précieux comme document, le Livre de l'Alliance nous reporte à un temps où le culte était représenté par des autels rustiques, élevés un peu partout, et où des sacrifices étaient offerts, presque sans rites, par des laïques, enfants du peuple. C'était l'époque où chacun faisait ce qui lui semblait bon; l'époque des fêtes champêtres, de la pluralité des sanctuaires et du sacerdoce universel.

Aussi insuffisant que le Livre de l'Alliance, au point de vue législatif, le Code sacerdotal le contredit de la façon la plus absolue dans tout ce qui concerne la célébration du culte et la vie religieuse en Israël. Il nous met sous les yeux, sans transition ni explication d'aucune sorte, un rituel dont l'exactitude témoigne d'une époque où le développement religieux et la situation politique n'avaient plus rien de commun avec le culte naïf et les coutumes primitives que nous présente l'Ecrit prophétique. Avec lui, c'est un sanctuaire unique, aux cérémonies compliquées; une caste toute-puissante exerçant seule le sacerdoce, et des lois punissant de mort quiconque approche trop près du saint lieu.

Si nous ne possédions que ces deux législations, il nous serait impossible d'expliquer la transformation par laquelle, — toujours sous le couvert de Moïse, — la religion a passé d'un extrême à l'autre. L'Ecrit prophétique nous présente un peuple à moitié civilisé, dont les sentiments religieux s'expriment dans un culte élémentaire. Le Code sacerdotal suppose une communauté policée, rompue à tous les exercices du culte le plus compliqué, et résumant, dans la stricte observation des lois du sanctuaire, les grands intérêts de la vie nationale. Comment ce peuple est-il devenu cette Eglise? Par quelle évolution expliquer un si complet bouleversement?

Le Deutéronome sanctionne les usages d'autrefois et veut maintenir la simplicité des cérémonies. Ses prêtres sont encore les serviteurs du peuple; ses fêtes, des réjouissances devant l'Eternel. Pour tout ce

qui touche à la morale, au droit civil et religieux, il se fonde sur le Livre de l'Alliance, et l'on retrouve en lui, avec des modifications dues au progrès des mœurs, l'héritier direct des traditions jéhovistes. Sa loi et son culte sont donc bien le culte et la loi que le Livre de l'Alliance fait remonter à Moïse et au Sinaï.

Mais, en même temps qu'il sanctionne le passé, le Deutéronome s'en sépare grandement par ses tendances. Il veut que, lorsqu'Israël aura conquis le pays de la promesse, le culte, les fêtes, toutes les cérémonies religieuses soient centralisées. Le culte mosaïque ne sera, d'après lui, définitivement réalisé, que lorsqu'un sanctuaire unique verra, aux jours marqués, tout le peuple assemblé dans la ville sainte, « au lieu que Jéhovah aura choisi pour y faire résider son nom. » Nous avons vu que cette centralisation, ordonnée au nom de Moïse, ne pouvait être opérée sans amener, entre autres conséquences, la disparition de certains usages locaux, le divorce entre la vie et le culte, la création d'une hiérocratie et la transformation d'un culte simple et populaire en rites compliqués et somptueux, prescrits et sans cesse raffinés par la caste sacerdotale. Pour peu que les événements politiques vinssent favoriser l'exécution du plan ébauché par le Deutéronome, l'ancien état de choses devait fatalement sombrer, et les générations nouvelles, formées par le culte nouveau, constituer peu à peu « l'Assemblée » que les fêtes du Code sacerdotal réunissent par de « saintes convocations. »

Ainsi, le Deutéronome, en supposant la législation jéhoviste et en préparant la législation sacerdotale, les relie l'une à l'autre et les explique.

Il fait comprendre aussi pourquoi toutes deux, bien que contradictoires, se réclament du nom de Moïse. Le Livre de l'Alliance ne donne dans ses fragments, si l'on ose ainsi dire, que la première partie du programme du grand législateur hébreu. Produit d'une époque qui ne permettait point encore la centralisation du culte, il n'y pense même pas, et ne conserve, de la législation sinaïtique, que ce qu'il y avait en elle de compatible avec les exigences de son époque.

Cependant, la vue de Moïse avait porté plus loin. Après le culte défectueux des temps provisoires, il avait entrevu le sanctuaire unique, préfiguré par l'Arche de l'Alliance et par la Tente d'assignation, et autour duquel le peuple, enfin possesseur du pays, servirait l'Eternel sous la direction de ses successeurs les prophètes, et des prêtres, successeurs d'Aaron. Cette seconde partie du programme de Moïse est précisément celle que le Code sacerdotal entend réaliser. C'est lui qui couronne l'œuvre commencée aux jours de l'Exode ; secondé par les circonstances, c'est lui qui réalise le sanctuaire unique, l'inviolable pureté de la célébration du culte et la sacrificature d'Aaron... Comment ne verrait-il pas, dans chaque cérémonie du Temple, dans chaque article de son rituel, l'expression même de la volonté de Moïse?

Le Deutéronome, renfermant dans ses pages les deux moitiés du programme dont les autres législa-

tions reproduisent chacune une part, a donc raison de s'intituler le testament complet de Moïse.

Signalons, en terminant, une dernière nuance, qui achève de mettre dans son vrai jour le recueil des lois deutéronomiques. Le Livre de l'Alliance et le Code sacerdotal, en réclamant l'exécution immédiate de leurs lois, en supposant même parfois qu'elles sont déjà réalisées, donnent à entendre qu'ils traduisent un état de choses en cours au moment où ils parlent, et que leur but est de fixer des lois existantes, plutôt que de les promulguer. A ce titre, le Livre de l'Alliance nous renseigne sur ce que l'on avait pu conserver de son temps de l'héritage législatif de Moïse, et le Code sacerdotal nous met au courant du système de fêtes et de cérémonies auxquelles la centralisation du culte a donné lieu. Le Deutéronome est écrit dans un esprit tout différent. Son auteur, en légiférant pour l'avenir, en élaborant une organisation dont il dit expressément qu'on ne peut la réaliser encore, fait prendre à Moïse la seule attitude qui lui convienne : celle de législateur-prophète ; et le caractère théorique de son œuvre lui permet, non seulement de tracer un idéal théocratique complet, mais aussi de laisser subsister, dans son Code, une contradiction que la pratique mettra aussitôt en évidence : la centralisation du culte et la conservation des rites anciens.

Ainsi donc, le Deutéronome seul, parmi les codes du Pentateuque, possède ce cachet de législation pour l'avenir que devait certainement porter avec elle la tradition mosaïque. Seul, il présente un idéal com-

plet du gouvernement théocratique ; seul il explique comment, du culte simple des Hébreux, le ritualisme juif est sorti. Seul il nous met sous les yeux un corps de lois bien liées et dont l'unité d'auteur n'a pas besoin d'être démontrée ; seul, enfin, il nous dit clairement ce qu'il est, et s'intitule de la façon la plus formelle comme la législation d'Israël, l'unique législation qui renferme les révélations mosaïques.

La constatation de ces faits ne nous laisse qu'une alternative : ou bien le Deutéronome est un code fictif et une supercherie, ou bien il est, de toutes les œuvres législatives du Pentateuque, celle qui nous met le plus directement en contact avec la pensée de Moïse.

Que d'autres entreprennent de concilier l'idée d'une fraude pieuse avec la morale sublime qui rayonne à travers ces pages. Quant à nous, si nous devons retrouver quelque part l'ensemble des idées mosaïques et les vues du Législateur des Hébreux sur l'avenir de son peuple, nous les chercherons dans ce livre, dont les discours nous apportent comme un écho de la prédication du plus grand des prophètes, et dont les lois, tour à tour terribles et débonnaires, semblent porter encore l'empreinte du héros dont la carrière extraordinaire a pu laisser de lui le souvenir qu'il était « le plus doux entre tous les hommes (1). »

(1) Nomb., XII, 3.

TROISIÈME PARTIE

LES SOURCES DU PENTATEUQUE ET LES AUTRES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT.

CHAPITRE PREMIER.

LES SOURCES DE L'ÉCRIT PROPHÉTIQUE ET LA LITTÉRATURE DU NEUVIÈME SIÈCLE.

Le Deutéronome n'a pas été écrit par Moïse. Il ne le prétend pas, et le prétendrait-il, que l'ensemble de son contenu ne nous permettrait pas de l'admettre (1).

(1) Bien que cette question nous paraisse avoir été tranchée par tout ce qui a été dit précédemment, nous citerons ici un exemple à l'appui de notre affirmation : c'est la loi sur la royauté (Deut., XVII, 14-20; comp. XXVIII, 36). Les anciens défenseurs de la mosaïcité du Deutéronome, Hengstenberg (*op. cit.*, p. 247), Keil (*op. cit.*, p. 120), etc., prétendaient naturellement que cette loi sur la royauté était prophétique. Sans compter qu'il est assez étrange de mettre dans la bouche de Moïse ces prédictions lointaines touchant un personnage si fort en contradiction avec la théocratie mosaïque (comp. la conduite de Gédéon dans Jug., VIII, 23), on se demande comment expliquer, avec l'existence d'un texte pareil, la conduite de Samuel lorsque Israël demande

Nous avons vu que le Livre de l'Alliance est antérieur au Deutéronome et que l'auteur du Code moabite l'a connu. Le Deutéronome ne peut donc avoir été composé qu'après la publication du Livre de l'Alliance. D'autre part, les sources de l'Ecrit prophétique ne peuvent avoir été écrites après 621, puisque la réforme de Josias nous apprend que, du temps de ce roi, le Deutéronome était reconnu comme la loi de Moïse.

Ferons-nous remonter jusqu'aux temps mosaïques la rédaction du Jéhoviste et du second Elohiste?

un roi (1 Sam., VIII, 1-22). Hengstenberg, qui a réponse à tout, explique la résistance de Samuel par le fait que c'était lui manquer de respect, à lui juge, que de demander un roi. Les vers. 1 et 5, et la réponse de Jéhovah, font justice de cette interprétation mesquine. — On s'est étonné aussi, à juste titre, de la présence, dans une prophétie aussi éloignée, d'un détail concernant les chevaux du roi. Nos défenseurs de la mosaïcité se sont empressés de voir ici une situation qui nous ramène aux temps mosaïques : Comment, plus tard, aurait-on pu redouter en Israël la présence des chevaux et craindre que le peuple ne fût ramené en Egypte ! — A ce compte, non seulement Moïse aurait commis l'étrange inconséquence de prophétiser un roi, au beau milieu d'une législation théocratique, mais encore les prescriptions qu'il donne à son sujet ne seraient qu'une vaine transposition dans l'avenir de ses craintes dans le présent!... La vérité, c'est qu'au temps des juges les héros d'Israël chevauchaient encore sur des ânes; que David, fidèle à une vieille antipathie nationale, n'aimait pas les chariots et les coursiers, et que Salomon, le premier, se laissant aller aux faiblesses contre lesquelles fulmine Esaïe, II, 7, mit sa confiance non plus en Jéhovah, mais dans sa propre cavalerie. C'est à ce roi, puissant mais infidèle, que le Deutéronome fait allusion (comp. Riehm, *GM*, § 14).

La façon dont l'Ecrit prophétique conçoit et présente les origines d'Israël montre, avec la dernière évidence, que bien des siècles ont dû s'écouler entre les faits et leur histoire; siècles durant lesquels la tradition orale a donné au thème historique l'ampleur de l'épopée (1). L'Histoire sainte, dans laquelle il semble qu'on ne doive plus voir aujourd'hui qu'une invention du prophétisme (2), n'a besoin que d'être examinée avec un recul suffisant pour rentrer dans le domaine de la réalité.

S'il est impossible d'attribuer à Moïse le Jéhoviste et le second Elohiste, à quelle époque les rattacherons-nous?

Les sources de l'Ecrit prophétique nous ont été conservées sous une forme si imparfaite qu'il serait difficile de les caractériser à coup sûr (3). Nous admirons, sans pouvoir les suivre, les savants qui sont arrivés à se mouvoir assez aisément dans la question pour distinguer et noter d'un trait de plume les rédactions successives, tantôt judaïtes, tantôt

(1) Cf. Reuss, *Gesch. der heil. Schrift. d. A. T.*, p. 249 et suiv.

(2) « Le prophétisme du nord n'a pas seulement créé Elie, il a créé Moïse, il a créé l'Histoire sainte, » etc. (Renan, *Hist. d'Israël* II, p. 329. Les disciples directs ou indirects de l'école de Vatke ne sont pas loin de penser de même.

(3) Baudissin (*op. cit.*, p. 58) n'essaie pas même de les distinguer. Ses scrupules nous paraissent aller un peu loin; nous les comprenons cependant, et avouons les partager lorsqu'on nous demande notre avis sur la restitution du second Jéhoviste, — de l'existence duquel nous n'avons, d'ailleurs, aucune raison de douter (voy. la savante étude de M. Bruston : *Les deux Jéhovistes*, 1885, et les *Sources du Pentateuque*, vol. I, p. 225-226).

éphraïmites, auxquelles le Jéhoviste a donné lieu (1); pour découvrir sa parenté avec le second Elohiste (2), et pour savoir, au milieu de tous ces textes, quel est l'original et quelle est la copie (3). L'ombre que le temps a accumulée sur ces pages ne nous paraît point si facilement dissipée; c'est chimère que de vouloir décrire pièce après pièce ces monuments antiques, obscurément entrevus. A ce travail, on perd la simplicité des grandes lignes sans gagner en précision dans le détail (4).

Or, les grandes lignes, les voici. Au moment où le sens littéraire s'éveillait en Israël, deux ouvrages ont été écrits, qui paraissent avoir fixé les premiers l'ensemble des traditions nationales (5). Que nous

(1) Voy. Kuenen, *HKE*, p. 230 et suiv., 237 et suiv., contredit par Dillmann, *NDJ*, p. 632.

(2) D'après Kuenen (*HKE*, p. 237) et autres, la parenté de J et E vient de ce que E a connu J. Pour Nöldecke, Dillmann (*NDJ*, p. 628), etc., cette parenté vient, au contraire, de ce que J a compté E parmi ses sources.

(3) Kuenen pense que là où J et E se rencontrent, c'est J qui sert de thème et qui porte le cachet de la plus haute antiquité. Des passages comme Gen., XVI, comp. XXI, 9-19; XXX, 14-16, comp. XXX, 17 et suiv.; Nomb., XXII, 22-34; Jos., VI, 9, etc., sont faits pour appuyer son dire; mais Dillmann établit, avec non moins de raison, que des rapprochements comme Gen., XXVI, 6-12 et Gen., XX; XXVI, 25-33 et XXI, 22-31; XXX, 28-43 et XXXI, 4-23; XXXII, 9-13 et 25-32 prouvent tout le contraire.

(4) Ce qui le prouve, c'est que, dès que l'on veut sortir des généralités pour entrer dans le détail, chacun reconstruit à sa manière, et le désaccord règne sur toute la ligne.

(5) Rien ne prouve que ces deux ouvrages n'aient pas été écrits à peu près en même temps, indépendants l'un de l'autre et incon-

ne devions point voir en eux les plus anciens documents de la littérature hébraïque, c'est ce que prouve, sans aller plus loin, la mention du *Livre des Guerres de Jéhovah* et du *Livre du Juste* (1), — ouvrages qui ne remontent pas à une beaucoup plus haute antiquité, puisque David est compris parmi les auteurs dont ils parlent (2), mais qui n'en

nus l'un à l'autre. Le fait qu'ils transcrivent la même tradition, et la présence du rédacteur final qui les a mis ensemble, suffisent amplement pour expliquer les quelques passages par lesquels on cherche à prouver que J a imité E, ou que E a connu J, ou que J et E ont eu des rédactions successives (voy., par ex., על אדות, Gen., XXVI, 32; הר האלהים, Ex., IV, 27, etc.).

(1) Nomb., XXI, 14; Josué, X, 13; 2 Sam., I, 18. Le peu que nous savons du *Sépher milhamoth Jéhovah* et du *Sépher hayasar* nous donne à penser que ces ouvrages étaient deux collections assez semblables des vieux chants héroïques d'Israël. Certainement, nos livres actuels doivent avoir conservé plus d'une de leurs pages, fragments poétiques comme celui du forage du puits (Nomb., XXI, 17), détails de vieux récits obscurs, tels que : l'époux de sang, Jéhovah voulant tuer Moïse, Raguel et Zippora, et autres morceaux qui, séparés d'un contexte inconnu, sont devenus, dans nos documents, de véritables énigmes. Mais il est impossible de rien affirmer, et ce serait beaucoup s'avancer que de dire avec M. Renan : « Bien que le *Sépher milhamoth Jahve* et le *Jasar* aient dû se perdre de bonne heure, comme livres à part, on peut dire cependant que les chapitres essentiels des deux livres nous ont été conservés. Le ton général de ses compositions nous est rendu surtout par le livre des Juges, et là est la cause du caractère particulier qui fait saillir si fortement ce livre dans l'ensemble du volume biblique. Ce n'est ni l'histoire *ad narrandum*, ni l'histoire *ad probandum*, c'est l'histoire *ad delectandum* » (Renan, *Hist. d'Isr.*, II, 231).

(2) Voy. l'hymne magnifique composé par David et recueilli

comptèrent pas moins au nombre des sources de nos premiers livres d'histoire.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les livres, à l'aide desquels l'Ecrit prophétique a été composé, furent parmi les plus anciens de l'ordre auquel ils appartiennent. En effet, les prophètes du huitième siècle, Amos (1) et Osée (2), après eux, Esaïe (3) et Michée (4), ont connu non seulement les données, mais les textes de nos documents. Nous sommes donc obligés de faire remonter leur composition pour le moins aux dernières années du neuvième siècle.

dans le *Jasar* (2 Sam., I). D'après les Septante, le *Sépher hayasar* serait encore cité dans 1 Rois, VIII, 12, 13, au sujet de la dédicace du temple par Salomon. Voy. Klostermann, *Die BB. Samuelis u. d. Könige*, p. 315; Wellhausen dans Bleek, *Einl.*, 4e édit., p. 236.

(1) Amos, qui prophétisait, vers 765, en Israël, fait allusion à la sortie d'Egypte (III, 1), aux quarante ans du désert (II, 10), à la destruction de Sodome et Gomorrhe (IV, 11), à la victoire sur les géants amorites (II, 9).

(2) Osée, qui prophétisa en Israël presque jusqu'à la ruine de Samarie, en 722, fait allusion à la sortie d'Egypte (XI, 1; XIII, 4), au prophète qui conduisait Israël (XII, 14), à la ruine de Sodome et Gomorrhe (XI, 8), à la naissance et à la vie de Jacob (XII, 4, d'après Gen., XXV, 26; XII, 13, comp. Gen., XXVII; XII, 5, comp. Gen., XXXII), à Baal Peor (IX, 10, d'après Nomb., XXV).

(3) Esaïe, qui inaugure, en 735, son ministère de cinquante années, fait allusion au passage de la mer Rouge (X, 24 et suiv.; XI, 15), à la destruction de Sodome et Gomorrhe (I, 9, comp. Sophonie, II, 9).

(4) Michée, contemporain d'Esaïe, mais arrivé plus tard que lui sur la scène, nomme Moïse, Aaron et Marie (VI, 4), Nemrod (V, 5), appelle l'Egypte : la maison de servitude (VI, 4), et fait allusion à Balaam (VI, 5).

On a beaucoup parlé du règne de Salomon, comme de l'âge d'or de la littérature hébraïque. La gloire du royaume, les relations variées, le génie du grand roi, et jusqu'aux infidélités religieuses qui ouvrirent plus que de raison la porte aux influences d'une culture profane, tout semble de nature à accréditer l'opinion traditionnelle (1). Ferons-nous remonter jusqu'au dixième siècle, ou au delà, les sources de notre Ecrit prophétique ?

Pour pouvoir prononcer avec quelque compétence, il faudrait tout d'abord savoir jusqu'où nous conduisent les renseignements fournis par le Jéhoviste et par le second Elohiste. S'ils s'arrêtent avec Josué, comme la plupart des travaux parus sur leur compte le ferait supposer, notre embarras demeure; mais si leur présence est signalée dans les livres de Samuel et des Rois, le problème de leur rédaction pourrait bien se résoudre de lui-même.

Edouard Meyer, dans son *Histoire de l'antiquité*, terminait son étude sur le Jéhoviste en attirant l'attention des savants sur l'intérêt capital de ce côté de la question (2). Un an après, M. Bruston, dans une étude très condensée (3), donnait au public le résultat de ses recherches sur ce point. La minutieuse analyse à laquelle il a soumis les livres

(1) Voy. Reuss, *GHS.*, § 170.

(2) Ed. Meyer, *Gesch. d. Alterthums.* Stuttgard, 1884, p. 404.

(3) C. Bruston, *Les deux Jéhovistes*, 1885 (étude parue d'abord en trois articles, dans les nos 1, 5 et 6 de la *Rev. de théol. et de phil.* de Lausanne, même année).

historiques, antérieurs à l'exil, lui a fait voir que les sources de l'Ecrit prophétique, loin de s'arrêter à la conquête de Canaan, se poursuivent à travers les annales des Juges (1), de Samuel (2) et des Rois (3). Le second Elohiste raconte encore le règne de Salomon (4); les données jéhovistes contiennent l'histoire du Schisme, et M. Bruston incline à penser que l'on pourrait trouver les traces d'un récit jéhoviste dans « une bonne partie des chapitres suivants (5). »

Ces constatations, qui sont d'une grande portée, nous expliquent les allusions du livre des Juges et du premier livre de Samuel aux récits antérieurs de l'Ecrit prophétique (6), et enferment dans le neuvième siècle le moment de la rédaction de ses sources (7).

(1) Bruston, *op. cit.*, p. 33 et suiv.

(2) Bruston, *ibid.*, p. 45 et suiv.

(3) Bruston, *ibid.*, p. 70 et suiv.

(4) Bruston, *ibid.*, p. 97.

(5) Ce récit serait celui du second Jéhoviste (Bruston, *op. cit.*, p. 79).

(6) Par exemple : la sortie d'Egypte (1 Sam., XII, 6, etc.); l'obstination de Pharaon (1 Sam., VI, 6); les plaies d'Egypte (1 Sam., IV, 8); Hobab, beau-père de Moïse (Jug., IV, 11, d'après Nomb., X, 29); la guerre avec Amalek (1 Sam., XV, 2, d'après Ex., XVII, 11 et suiv.); l'histoire de Balaam (Jug., XI, 25, d'après Nomb., XXII); le refus d'Edom (Jug., XI, 15, d'après Nomb., XX, 14 et suiv.); la victoire sur Sihon (Jug., XI, 15, d'après Nomb., XXI), etc.

(7) De même que nous ne saurions faire remonter plus haut l'origine de nos deux documents, nous ne pensons pas qu'il faille

Que si nous voulions chercher à savoir dans quelle partie du neuvième siècle nos sources doivent être placées, l'esprit dans lequel elles ont été conçues l'une et l'autre nous reporterait à une époque où la prospérité matérielle et un état de grâce tout au moins relatif, invitaient à la composition d'ouvrages où la vie héroïque des origines, les directions miséricordieuses de Dieu et les espérances d'avenir, seraient racontées pour l'instruction du peuple et son délassement. C'est dans les jours de paix que l'on aime à raconter les guerres. Les générations qui vivent les moments difficiles ne sont pas celles qui les décrivent. Elles laissent ce soin aux générations plus heureuses, auxquelles le calme des temps permet de détourner les yeux de la vie présente et de se passionner pour les gloires du passé. Ainsi, les unes font l'histoire et les autres l'écrivent.

Le second Elohiste, avec ses légendes du Nord pieusement collationnées, son histoire de Joseph et sa prédilection pour Béthel, appartient certainement au royaume d'Israël (1). Le fait qu'il met partout l'accent sur l'esprit prophétique (2), que Moïse pour

les avancer en deçà du neuvième siècle, et nous sommes instruits par l'exemple de Kuenen qui, pour avoir voulu rajeunir le second Elohiste, se voit contraint de lui refuser des passages que rien n'obligerait, d'ailleurs, à distinguer de lui, mais dans lesquels il donne par trop clairement à entendre qu'il est antérieur aux notions morales et religieuses de la prophétie écrite du huitième siècle (Voy. Kuenen, *HKE*, § 13, p. 230 et suiv.)

(1) Ceci est, du reste, l'opinion générale. Nous renvoyons, pour le détail, à l'excellente étude de Dillmann, *NDJ*, p. 615 et suiv.

(2) Il donne à l'histoire toute entière un caractère prophétique,

lui est avant tout un prophète (1) et qu'Abraham lui-même est un *Nabî* (2), montre qu'il appartient à un milieu et à une époque où florissait le prophétisme de la première période, incarné pour nous dans Elie et Elisée, prophètes d'action, dont le rôle était de diriger le peuple autant que de l'instruire, et qui avaient en leur puissance, non seulement les lumières, mais les foudres de Jéhovah (3). Nous ne pensons pas nous tromper beaucoup en plaçant la composition de ce livre dans le pays d'Ephraïm, après les temps d'Akîah le Silonite (4), et de Jéhu, fils de Kananî (5), dans la première moitié du neuvième siècle (6).

montrant partout l'action divine dirigeant toutes choses pour le plus grand bien de son peuple (voy. Gen., L, 20). Comp., dans JE (d'après Bruston, *op. cit.*, p. 45 et suiv.), les épisodes de Samuel et Saül, Saül et David, David et Absalon. L'homme s'agite, et Dieu le mène.

(1) C'est E qui décrit sa vocation prophétique (Ex., III), qui met en relief sa dignité de prophète (Nomb., XII) et qui appuie sur le commerce familier de Moïse avec Dieu. Moïse, pour lui, c'est l'*Homme de Dieu* (voy. E dans Deut., XXXIII, 1, comp. Josué, XIV, 6; 1 Sam., II, 27 ; IX, 6 ; 1 Rois, XII, 22 ; XIII, 1 et suiv.). Osée se place au même point de vue que E (Os., XII, 14).

(2) Gen., XX, 7, 17 (voy. Kuenen, *HKE*, p. 232).

(3) Comp. Dillman, *NDJ*, p. 621.

(4) 1 Rois, XIV, 1 et suiv.

(5) 1 Rois, XVI, 7 et suiv.

(6) Cette époque était, pour autant que l'histoire de ces temps reculés nous est connue, la plus propre à produire des œuvres de ce genre. En effet, les prophètes d'action, dont nous venons de parler, nous sont donnés, par le livre des Chroniques, comme ayant fait œuvre d'annalistes : non seulement Akîah et Jéhu

Il semblerait que le Jéhoviste, qui met Juda à la place de Ruben dans l'histoire de Joseph (1), qui se préoccupe de nous donner en Gen., XXXVIII la filiation des Judaïtes (2) et qui, dans la bénédiction de Jacob, donne à Juda la primauté (3), a été composé dans le royaume du Sud, par un écrivain qui, lui-même, était judaïte (4). Cette œuvre, incomparable au

(2 Chron., IX, 29; XX, 34), mais aussi Chemaîah, et Iddo, historiographe de Roboam (2 Chron., XII, 15), Iéedo et Nathan, qui racontèrent « le reste des actions de Salomon » (2 Chron., IX, 29), enfin Gad le devin et Samuel le voyant, dont les ouvrages sur David paraissent avoir débordé le cadre d'une simple biographie (1 Chron., XXIX, 29). Si, de tous ces travaux des prophètes annalistes, le Jéhoviste et le deuxième Elohiste nous ont été seuls conservés, c'est, sans doute, parce qu'ils furent les œuvres les plus importantes de cette première période de la littérature hébraïque, durant laquelle Israël s'occupa de fixer ses traditions.

(1) Gen., XXXVII, 26; XLIII, 3.

(2) Nous pensons, avec la plupart des exégètes, et contrairement à l'avis de MM. Reuss (*GHS.*, p. 250) et Renan (*op. cit.*, II, p. 216), que l'auteur de Gen., XXXVIII n'a nullement l'intention de porter un jugement défavorable sur Juda. Cette anecdote n'est pas portée sur le terrain moral. C'est un point d'histoire et non une scène de mœurs. Aussi bien, la conduite de Juda, au v. 20, et sa réflexion finale, au v. 26, montrent que l'auteur n'a pas du tout songé à lui faire jouer un vilain rôle.

(3) Gen., XLIX, 8 et suiv.

(4) Les avis, sur ce point, sont très partagés. Les raisons pour lesquelles de Wette-Schrader (*Einl.*, p. 321 et suiv.), Reuss (*GHS.*, § 213), Renan (*Hist.*, II, p. 339), Kuenen (*HKE*, p. 220), attribuent J à un écrivain d'Israël, ne nous paraissent nullement péremptoires; aussi nous sommes-nous rattaché à l'opinion défendue par Dillmann (*NDJ*, p. 626), et Stade (*Gesch. d. V. Israel*, p. 57). Comp. Wellhausen (*GI*, 1re éd., p. 373 et suiv.).

point de vue de la beauté, aussi naïve dans ses conceptions religieuses que le second Elohiste (1), et aussi primitive que lui dans sa notion du culte (2), date vraisemblablement de la même époque, c'est-à-dire des environs du règne bienveillant de Josaphat. « Durant ce règne, dit un historien d'Israël que l'on n'accusera pas d'optimisme, on ne vit point de guerre fratricide, mais l'alliance de Juda et d'Israël fut sincère et solide. La différence religieuse des

(1) L'anthropomorphisme et les théophanies qui donnent à son récit un charme tout particulier, montrent qu'il date d'une époque où les notions touchant les rapports de Dieu avec l'homme n'étaient pas moins naïves que celles exprimées dans le second Elohiste. Dans l'histoire de Balaam (Nomb., XXII), E et J se valent. La façon dont J se représente les choses dans Gen., III, 8, 22; IV, 14, 16 ; XI, 5, 6; XVIII, 20, 21; VI, 4, 7 ; XXXII, 24-32. Ex., IV, 24-26, etc. (cf. Dillmann, *NDJ*, p. 631), porte le cachet d'une aussi haute antiquité que les apparitions de Dieu sous forme d'anges, que nous trouvons dans E, Gen., XXI, 17; XXII, 11; XXVIII, 12; XXXI, 11 ; XXXII, 2; XLVIII, 16; Ex., III, 2; XIV, 19, etc.

(2) Nous avons vu, au cours de notre étude comparée des législations mosaïques, que les lois cérémonielles sont totalement absentes de E et de J. Nous avons même pu nous rendre compte que pas plus J que E n'ont la préoccupation d'édicter un code de lois. Ce sont des livres d'histoire, et les quelques lois qu'ils rapportent n'ont qu'un intérêt purement historique. Le culte est, chez tous deux, tout à fait primitif; non seulement à cause de la simplicité des autels (Ex., XX, 24) et de l'absence de prêtres pour les sacrifices (Ex., XXIV, 5 ; etc.), mais à cause de la présence et du sens religieux des *Matséboth* (voy. Ex., XXIV, 4; Gen., XXVIII, 18, XXXV, 7 ; XXXIII, 20. Cf. H. Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 190) réprouvés déjà, au temps du Deutéronome, comme une coutume païenne « en aversion à Jéhovah » (Deut., XVI, 22).

deux pays était insignifiante ; la culture intellectuelle et les intérêts étaient les mêmes ; la langue offrait de part et d'autre la plus complète identité (1). » Quelle époque eût été plus propre à inspirer deux œuvres jumelles, racontant dans le même style et dans le même esprit le passé commun des deux royaumes, si semblables qu'on serait parfois tenté de les identifier, et si originales qu'on ne peut les confondre ?

(1) Renan, *Hist.*, II, p. 249.

CHAPITRE II.

LE DEUTÉRONOME.

§ 1er. — *Le Deutéronome primitif et la littérature du huitième siècle. — La réforme d'Ezékias. — Le prophète Esaïe.*

Les différences que nous avons signalées entre le Livre de l'Alliance et le Code moabite, expliquent d'elles-mêmes que nous ne puissions faire dater le Deutéronome de la même époque que les sources de l'Ecrit prophétique. Si donc celles-ci ne sont pas antérieures aux premières années du neuvième siècle, nous ne pouvons guère reculer la composition de celui-là au delà du huitième. Nous avons vu, par contre, qu'on ne peut l'avancer, en deçà des dernières années du septième, à cause de la découverte du livre de la Loi sous Josias. Le livre de la Loi, nous le verrons plus loin, ne fut autre que le Deutéronome.

Quelques critiques avancés ont conclu hardiment

de cette découverte, qu'il était inutile de chercher ailleurs la date de la rédaction de notre livre. Cette mystérieuse trouvaille du prêtre Hilqîah signifie que le Deutéronome, écrit dans l'entourage du roi Josias, fut présenté, en la dix-huitième année de son règne, à ce bon prince, dans lequel les zélotes avaient deviné l'étoffe d'un réformateur.

M. Reuss, qui nous invite à réfléchir sur le sens que doit avoir, en pareille circonstance, le mot *trouver* (1), ne comprend point les « grandes colères » excitées, parmi les défenseurs de l'opinion traditionnelle, par cette traduction complaisante : « Quoi, dit-on, la loi mosaïque serait l'œuvre de la fraude? L'Ancien Testament tout entier, et en quelque sorte le Nouveau, reposeraient sur un mensonge effronté? etc., etc. » Tout cela porte à faux, si l'on veut bien songer que tout se réduisait, dans l'espèce, « à mettre par écrit la substance de l'enseignement de dix ou douze générations de prophètes, lesquels pouvaient, en bonne conscience, faire remonter, au premier de tous dont le nom nous ait été conservé, les principes qu'ils ne cessaient de prêcher et qui avaient été transmis, de main en main et de bouche en bouche, dans les écoles, sous la direction d'hommes entourés du respect de leurs contemporains et que la postérité avait couronnés d'une auréole légendaire (2). »

L'explication donnée par l'éminent théologien de

(1) Reuss *HL*, I, p. 158.
(2) Reuss, *op. cit.*, p. 160.

Strasbourg mérite une sérieuse considération. Au besoin, elle suffirait pour expliquer et l'origine d'un livre comme le Deutéronome et la bonne foi de son auteur. Malheureusement, dans la question qui nous occupe, elle porte à faux, elle aussi, et plus encore que les grandes colères dont nous avons parlé. En effet, elle légitime l'entreprise d'un écrivain rédigeant la tradition et la tenant, avec raison, pour l'héritage de Moïse, mais elle ne dit rien pour justifier un homme qui, après avoir composé un livre, prétendrait avoir « trouvé le livre de la Loi de Jéhovah. » Ecrire un ouvrage et affirmer ensuite qu'on l'a trouvé tout écrit, c'est un mensonge, un mensonge fait en pleine connaissance de cause, un mensonge *ad Dei gloriam*, c'est-à-dire le pire des mensonges. On le retrouve à l'état de vertu, dans les rameaux desséchés de l'arbre de l'Eglise, mais dans les rameaux verts où court la sève spirituelle, dans la conscience des auteurs inspirés dont les livres renferment les trésors de la révélation divine, ce mensonge n'a pas plus de place que le diable n'a de part dans l'œuvre de Dieu.

Que l'on ne vienne pas invoquer ici la différence des temps, l'absence des scrupules littéraires et la naïveté des intentions : un mensonge, dans la Bible, est toujours un mensonge, qu'il soit fait par Adam à Jéhovah ou par Ananias à saint Pierre. Contester, lorsque l'on a de bonnes preuves, la rigueur historique de tel ou tel passage de la sainte Ecriture, c'est faire œuvre de science, et mettre en lumière cette vérité profonde, que les hommes chargés

par Dieu de concourir au salut du monde, n'étaient pas des savants — si tant est que les savants ne se trompent jamais ; mais s'attaquer au caractère moral des écrivains sacrés et s'arrêter de préférence à une hypothèse qui laisse planer une ombre sur la pureté de leurs intentions, c'est faire preuve non pas d'indépendance scientifique, mais tout simplement de scepticisme religieux.

Aussi bien, la conduite d'Hilqîah « découvrant » le livre qu'il a composé, serait à ce point inexcusable, que les savants qui admettent la petite comédie dont il est le principal personnage, et qui ne sont pas préoccupés du côté religieux et moral de la question, ne se gênent nullement pour appeler ici les choses par leur nom : « Le besoin d'un tel livre se faisait sentir... On supposa donc une seconde révélation, plus compréhensible que la première, que Jahvé aurait faite à Moïse au delà du Jourdain, dans la plaine d'*Arboth Moab*... La nouvelle révélation, d'ailleurs, n'excluait pas l'ancienne, elle était censée n'en être que la conclusion et le résumé. Enfin, l'intrigue pieuse d'où sortit le texte nouveau avait probablement pour complices toutes les personnes qui connaissaient les vieux livres et qui eussent pu provoquer à la comparaison. Sans parler de Jérémie, qui paraît avoir été l'âme de toute cette fraude, nous y voyons figurer, en première ligne, le chef des prêtres, Helqîah, le *sofer* Safan, fils d'Asaliah · fils de Mesullan, deux grands personnages, Ahiqam, fils d'un autre Safan, et Akbor, fils de Mikaïah, un officier royal nommé Asaïah, enfin la prophétesse Hulda, femme

du maître de la garde-robe, Sallum, fils de Tiqva fils de Harhas (1). »

Ainsi, rien de plus simple. Hilqîah, désireux de voir une réforme s'accomplir et ayant composé un livre *ad hoc*, invente sa petite histoire, pour donner à son code plus de crédit. Mais, puisque nous sommes dans la voie de la fiction pieuse, pourquoi nous en tenir là? M. Renan veut qu'Hilqîah ait inventé la scène qu'il raconte, dans l'intérêt de sa législation : pourquoi l'auteur du livre des Rois n'aurait-il pas inventé toute l'histoire d'Hilqîah et de Josias, dans l'intérêt du second temple? Quel crédit donné à la loi mosaïque dans les temps qui suivirent l'exil, si l'on peut arriver à faire croire que, déjà au septième siècle, un roi déchirait ses vêtements à l'ouïe des divins anathèmes! M. Maurice Vernes ne doute pas que les choses ne se soient passées ainsi : « Qu'on ait alors prêté à quelqu'un des rois antérieurs à l'exil, dont on vantait la piété, une réalisation anticipée des desiderata des restaurateurs du culte national, cela n'a rien qui puisse nous étonner. Nous n'hésitons donc point à tenir pour non historique, tant la mise en scène de la découverte et de la promulgation du livre de la Loi, que le caractère de la réforme radicale attribuée à Josias (2). »

(1) Renan, *Hist. d'Isr.*, III, p. 209 et suiv. Comp. Volney, *Recherches nouvelles sur l'Hist. ancienne*. Paris, 1814, I, ch. VII.

(2) M. Vernes, *Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane*. Paris, 1889, p. 470. Comp. du même : *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, 1887, et

On sait que M. Maurice Vernes, comme autrefois M. Havet, a une façon de traiter l'histoire qui la supprime. Que nous reste-t-il, après lui, de Josias, d'Hilqîah, du Deutéronome et de l'unité du sanctuaire avant l'exil? plus rien. Et c'est ainsi que le scepticisme scientifique achève ce que le scepticisme religieux a commencé.

Mais revenons à la réalité. Rien, dans les faits, ne nous autorise à douter, soit de la réalité de la tentative de Josias, soit de la réalité de la découverte du Livre. « J'ai trouvé le livre de la Loi dans la maison de Jéhovah, » dit le grand prêtre Hilqîah. Cette parole prouve que le code mosaïque existait, rédigé, avant l'époque de Josias; que ce code avait été perdu, mais qu'avant de se perdre il avait été connu, tout au moins dans ses éléments principaux, et reçu « comme le témoignage véridique de la foi des pères et l'expression des révélations de Dieu. Conçoit-on qu'en dehors de ces conditions, le roi, les prêtres, les grands, le peuple tout entier eussent accepté, sans difficulté et sans protestation, un écrit entièrement nouveau et qui, loin de les flatter, contenait à leur égard des menaces propres à les glacer d'épouvante? Quelque grande que soit la sottise humaine, elle ne saurait aller jusque-là (1). »

D'ailleurs, Hilqîah ne dit pas : « j'ai trouvé un livre

l'article bibliographique, consacré à cette Etude par M. Bruston, dans la *Revue théol.*, n° 2, 1887.

(1) H. Blanc-Milsand, *Les travaux de la critique moderne*, dans la *Revue théol.*, n° 1, 1886, p. 38.

qui se donne pour le testament de Moïse, » mais tout simplement : « j'ai trouvé le livre de la Loi. » Il a conscience de sa découverte, tout aussi bien que Luther lorsqu'il retrouva la Bible dans son couvent. Il n'y a pas plus d'hésitation, à ce sujet, dans l'esprit de Josias que dans celui du grand prêtre. S'il avait eu le moindre doute à cet égard, le roi, effrayé par les sombres prédictions que le livre renferme, n'aurait-il pas consulté la prophétesse sur l'authenticité du Code moabite, plutôt que sur l'époque de la réalisation des menaces qu'il contient (1)?

La surprise générale et l'effroi causés par la découverte de la loi mosaïque, montrent que le livre devait être perdu depuis assez longtemps pour que plusieurs générations aient ignoré sinon son existence, du moins son contenu. Le règne de Josias datant de la seconde moitié du septième siècle, nous devons penser que, dès la fin du huitième, le Deutéronome avait disparu de l'horizon.

Par contre, le fait qu'il n'existait de ce code qu'un exemplaire unique, semble prouver que, si l'existence de la loi elle-même était toujours dans le souvenir d'Israël, la rédaction du livre qui la renfermait ne devait pas dater d'une époque très lointaine, et que sa publicité ne pouvait avoir été que fort restreinte.

Ces considérations, jointes aux raisons que nous avons déjà fait valoir, nous confirment dans le sentiment qu'il faut chercher dans le courant du huitième siècle la date de la composition du Deutéronome.

(1) Voy. 2 Rois, XXII, 11 et suiv.

A quel moment de cette période rattacherons-nous notre document? On a pensé que, de son temps, Jérusalem devait être un sanctuaire particulièrement considéré et propre à voir s'opérer en sa faveur la réaction que le Deutéronome commande (1). Il nous semble que, depuis Salomon, cette condition était amplement réalisée. Nous ne pouvons donc tirer d'elle aucune indication précise. Ce qui nous guidera beaucoup plus sûrement, c'est le caractère même du livre et le souffle qui l'anime. Tandis que le Jéhoviste et le second Elohiste, œuvres d'histoire écrites dans un esprit de paisible satisfaction, ont dû être inspirés par une époque de prospérité, le Deutéronome, œuvre de foi et de réforme, a dû avoir pour berceau des temps d'humiliation et d'infidélité.

Le huitième siècle est, dans l'histoire des deux royaumes, le siècle décisif. C'est avec lui que commencent les rétributions divines. L'Assyrien paraît sur la scène politique. Il va passer comme un vent de tempête, emportant d'abord Ephraïm, le plus coupable, et puis Juda, si Juda ne profite pas de la leçon donnée à Ephraïm. Les prophètes du Nord, Amos et Osée (2), annoncent, les premiers, le désastre, et, sans attendre les dernières convulsions de Samarie, se réfugient dans le royaume du Sud, où vont se lever à leur tour Esaïe et Michée.

(1) Voy. Riehm, *GM*, p. 90 et suiv.

(2) La priorité du prophète Joël, sur laquelle nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer, ne modifierait en rien nos observations. Voy. Duhm, *Theol. d. Proph.*, p. 275 : Ed. Montet, *De recent. disput, de Joelis aetate*. Gen., 1880.

Si Akhaz, instruit par le sort misérable de la royauté d'Israël, voulait écouter Esaïe! Mais il n'a point de foi; menacé par la coalition conduite par Retsîn l'Araméen, il implore l'Assyrie, ouvrant ainsi la Terre sainte aux futurs bourreaux de son peuple. Touglat-Phalasar accourt, bat les alliés, exile une partie d'Israël, tue Retsîn, mais se fait chèrement payer sa victoire en ôtant à Juda son indépendance. Akhaz, effrayé de la puissance de son protecteur, lui paye un tribut et, pour mieux le flatter, transporte son culte à Jérusalem (1). Grâce à cela, il obtient le droit de vivre en paix... C'est bien le cas de redire avec le poète :

Propter vitam, vitaï perdere causas.

On comprend ce que durent éprouver, à cette époque troublée, les fidèles groupés autour des prophètes que hantaient de sombres visions d'avenir. C'en était fait du peuple si l'on continuait à vivre ainsi en rupture d'alliance, dans l'oubli des devoirs élémentaires de la religion nationale. Partout des autels idolâtres; l'abomination installée, de par l'ordre du roi, dans le temple même de Jérusalem; la nation sainte, dédaigneuse de son caractère théocratique, déchirée en deux lambeaux irréconciliables, lancée à corps perdu dans les intrigues de la politique étrangère, prête à disparaître, écrasée par le choc des puissances rivales... Et tout cela pourquoi?

(1) Voy. 2 Rois, XVI, 10 et suiv. 2 Chron., XXVIII, 16 et suiv.

Parce qu'Israël a foulé aux pieds « la loi et le témoignage (1). »

(1) Esaïe (ch. VIII), parlant de la conduite d'Akhaz, s'écrie :

Formez des projets, ils seront anéantis ;
Donnez des ordres, ils seront sans effets...
A la loi et au témoignage !
Si l'on ne parle pas ainsi,
Il n'y aura point d'aurore pour le peuple...
Mais il sera repoussé dans d'épaisses ténèbres.

Pour se faire une idée de l'état des esprits à cette époque et de la fièvre ardente où vivait la partie fidèle de la nation, il faut relire les prophéties d'Amos et d'Osée, le *Cantique de la vigne* (Esaïe, V) et la magnifique prédication qui ouvre le livre d'Esaïe :

Cieux, écoutez ; terre, prête l'oreille ;
Jéhovah parle :
« J'ai nourri, j'ai élevé une famille,
Elle s'est révoltée contre moi !
Le taureau connaît son possesseur,
L'âne, la crèche de son maître :
Israël ne connaît rien !
Mon peuple n'a pas voulu comprendre.
Malheur à la nation pécheresse,
Au peuple lourd d'iniquités,
A la race des méchants,
Aux enfants corrompus !
Ils ont abandonné Jéhovah,
Renié le Saint d'Israël ;
Ils s'en vont, lui tournant le dos !
Par quel châtiment vous frapper
A votre prochaine révolte ?
Toute la tête est malade,
Tout le cœur est défaillant.
Rien n'est en bon état, des pieds à la tête ;

Le témoignage, c'est-à-dire les grands jugements par lesquels Jéhovah a conduit son peuple, à main forte et à bras étendu, d'Egypte au Sinaï, du Sinaï au Jourdain, du Jourdain sous les murs croulants de Jéricho ; devant les rois coalisés, le menant de victoire en victoire, lui donnant tout ce qu'il avait juré aux pères de lui donner, témoignant par sa miséricorde de sa fidélité envers son peuple.

La loi, c'est-à-dire la charte de l'Alliance, la haine des idoles, l'adoration du Dieu unique « au lieu choisi par lui pour faire résider son nom, » et les ordonnances mosaïques, dont la stricte observation devait prouver à Jéhovah que son peuple reconnaissant ne vivait que pour lui plaire.

Que te ferai-je, Ephraïm?
Que te ferai-je, Juda?
Votre piété est comme la nuée du matin,
Comme la rosée qui bientôt se dissipe (1)!

Pour Ephraïm, la mesure est comble. Son organisation religieuse et sociale, en pleine décomposition, va être ensevelie pour jamais dans les ruines de Samarie. Mais Juda peut espérer encore de prévenir

Partout blessures, contusions et plaies vives
Qui n'ont été ni pansées ni bandées... »

(Voir le morceau entier dans la trad. Renan, *Hist. d'Isr.*, II, p. 489.)

(1) Osée, VI, 4. Luther traduit : « ... Denn die Gnade, so ich euch erzeigen will, wird seyn wie eine Thauwolke des Morgens, » etc. ; comp. avec cette interprétation, XIV, 5.

le temps de la colère. Pour ce faire, il n'y a qu'un seul moyen : revenir à Jéhovah et « se souvenir de ses commandements pour les accomplir. »

De pareils sentiments, nés tout à la fois des malheurs politiques et de l'interprétation que leur donnait la prédication prophétique, ne rendaient-ils pas ce moment de l'histoire particulièrement favorable à la composition d'un livre comme le Deutéronome? Nul ne pourrait s'étonner qu'alors un homme se soit rencontré, un prophète (1), poussé par l'inspiration divine, pour rassembler l'héritage dispersé de Moïse et le présenter dans un ouvrage, accompagné de discours et d'exhortations qui, pour être plus directement inspirés par les dangers présents, n'en étaient que plus nécessaires pour expliquer le livre et en assurer le succès. La façon dont les Evangiles, et en particulier l'Evangile de Jean ont été composés, peut nous donner une idée de la nature et de l'inspiration du Deutéronome. On ne s'étonnera pas non plus que la rédaction ou la publication de ce livre ne soit marquée par aucun événement. L'œuvre a dû être écrite dans la retraite; tout ce que les fidèles pouvaient faire, pendant ce règne néfaste, c'était de vivre.

Ezékias, fils d'Akhaz, était depuis quatre ans sur le trône quand Juda, dans des transes mortelles, assista à la ruine d'Israël. Samarie succombe, au bout de trois ans de siège (722), sous l'effort de Salma-

(1) Certainement pas un prêtre. Comp. Deut., XVIII, 6-8, et 2 Rois, XXIII, 9 (voy. Dillmann, *NDJ*, p. 614).

nassar; Sargon déporte vingt-sept mille personnes. Ainsi avait dit la parole des prophètes :

Je ferai de Samarie un monceau de pierres dans les champs,
Un terrain pour planter la vigne...
La gloire d'Israël s'en ira...
Rase-toi, coupe ta chevelure,
A cause de tes enfants chéris !
Rends-toi chauve comme l'aigle,
Car ils s'en vont en captivité loin de toi (1) !

Juda survit au désastre. Seule, en Syrie, Jérusalem a été épargnée; Jéhovah veut lui donner le temps de redresser ses voies. Ezékias ne le comprend pas tout d'abord. Fidèle à la politique néfaste de son père, il entre, malgré les objurgations d'Esaïe (2), dans une coalition qui le met à deux

(1) Michée, I.

(2) « Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour y chercher de l'aide, qui s'appuient sur des chevaux, qui mettent leur confiance dans le nombre des chars et la force des cavaliers, mais qui ne tournent pas leurs regards vers le Saint d'Israël; ne se soucient pas de Jahvé ! Lui aussi, il est habile; il dispose du mal; il ne retire pas sa parole; il se lève contre la maison des méchants et contre les alliés des impies. Mesraïm est un homme, non un dieu; ses chevaux sont chair, non esprit. Jahvé étend sa main, le protecteur trébuche, et le protégé tombe, et tous deux périssent ensemble. — C'est dans la confiance [en Jahvé] que sera votre force. Vous ne l'avez pas voulu ! Vous avez dit : « Non ; à cheval ! à cheval ! » Eh bien, vous en aurez, du cheval. « Au galop ! au galop ! » Ah ! le beau galop sur vos talons ! Mille fuiront à la menace d'un seul, à la menace de cinq, vous fuirez, jusqu'à ce que vous restiez comme une perche sur le sommet d'une montagne, comme un signal sur la colline » (Esaïe, XXXI, 1-3; XXX, 15-17. Trad. Renan, *Hist. d'Isr.*, III, p. 98).

doigts de sa perte (1). Poussé à bout, le roi se soumet au prophète. Que Sennachérib vienne et somme Jérusalem de se rendre, c'est Esaïe qui lui répondra :

Elle te méprise, elle se moque de toi,
  La vierge, fille de Sion!
Elle hoche la tête derrière toi,
  La fille de Jérusalem.
Qui as-tu insulté et outragé?
Contre qui as-tu élevé la voix?
Tu as porté les yeux en haut
  Contre le Saint d'Israël.
Par tes esclaves, tu as insulté le Seigneur.
Tu as dit : Avec la multitude de mes chars,
J'ai gravi le sommet des montagnes,
Les extrémités du Liban!
Je couperai les plus élevés de ses cèdres...
Et je tarirai, avec la plante de mes pieds,
Tous les fleuves de l'Egypte!

N'as-tu pas appris que j'ai préparé ces choses de loin,
Que je les ai résolues dès les temps anciens?
Maintenant, j'ai permis qu'elles s'accomplissent
Et que tu misses des villes fortes en ruines.

Leurs habitants sont impuissants,
Epouvantés et confondus...

(1) Il s'agit de la coalition formée, à la mort de Sargon (705), par le roi d'Egypte et d'Ethiopie, qui comptait sur une insurrection à Babylone, et dans laquelle entrèrent la Phénicie, les Edomites, les Moabites, Ascalon, Asdod, Ekron, Jérusalem, etc. On sait que les débuts de la campagne des Assyriens furent brillants, mais que leur victoire sur l'Egypte, à Altaku, fut indécise, et que la peste obligea Sennachérib à lever précipitamment le siège de Jérusalem.

Mais moi, je sais quand tu t'assieds,
Quand tu sors, quand tu entres,
Quand tu es furieux contre moi !

Voici, parce que tu es furieux contre moi
Et que ton arrogance est montée à mes oreilles,
Je mettrai ma boucle à tes narines,
Mon mors entre tes lèvres,
Et te ferai retourner par le chemin par lequel tu es venu (1).

Le livre perdu, intitulé *Vision d'Esaïe* (2), et qui racontait les actes de piété d'Ezékias, devait dire sous quelle inspiration il entreprit la restauration ou plutôt l'organisation définitive du culte mosaïque. Peut-être ce livre nous aurait-il fait assister ici à une première apparition du Deutéronome; ce qu'il y a de certain, c'est que le Deutéronome seul pouvait motiver une réforme comme celle qu'Ezékias conçut et ébaucha. On nous dit (3) que cette réforme fut un acte d'initiative personnelle et le résultat de la prédication d'Esaïe qui exalte

(1) Esaïe, XXXVII, 22 et suiv.

(2) Voy. 2 Chron., XXXII, 32 ; comp. *ibid.*, XXVI, 22. Il est probable que les récits contenus dans les quatre derniers chapitres d'Esaïe (XXXVI-XXXIX) sont des fragments de ce livre de la *Vision*, ajoutés à la suite des prophéties du fils d'Amots, peut-être par le prophète anonyme auquel nous devons les chapitres XL à LXVI.

(3) Voy. Riehm, *GM*, § 13 (comp. *SK*., 1873, p. 165-200). Les critiques modernes qui font dater la composition du Deutéronome de l'époque de Manassé-Josias en sont réduits à cette conjecture. Aussi ont-ils généralement la tendance d'exagérer la réforme de Josias et de diminuer la portée de celle d'Ezékias.

sans cesse Jérusalem (1). Mais cette prédication devait bien avoir un motif, et l'initiative d'Ezékias, détruisant les *Bamoth* et les *Matséboth* (2) pour imposer à Israël et Juda l'unité du sanctuaire (3), après les errements de ses devanciers les plus pieux, — après David, sacrifiant à Hébron (4), à Bethléhem (5) et bâtissant un autel dans l'aire d'Aravna le Jébusien (6); après Salomon « se rendant à Gabaon pour y sacrifier parce que c'était le principal des *Bamoth* (7); après Asa (8), Josaphat (9), Joas (10), Amasiah (11), Azariah (12); après les plaintes d'un Elie s'écriant : « Ils ont renversé tes autels (13), » et sacrifiant lui-même hors de Jérusalem, — ne se comprendrait pas sans l'intervention d'une loi supérieure à tous les usages, apportant au peuple égaré la véritable pen-

(1) Voy. Esaïe, X, 32 et suiv.; XIV, 32; XXVIII, 16; XXIX, 7; XXX, 19; XXXI, 4; XXXIII, 10 et suiv., etc.

(2) 2 Rois, XVIII, 4; 2 Chron., XXXI, 1.

(3) Esaïe, XXXVI, 7; 2 Rois, XVIII, 22.

(4) 2 Sam., V, 3; XV, 7.

(5) 1 Sam., XX, 6, 29.

(6) 2 Sam., XXIV, 18 et suiv.

(7) 2 Sam., XXIV, 25; comp. 2 Sam., XV, 32.

(8) 1 Rois, XV, 14.

(9) 1 Rois, XXII, 44.

(10) 2 Rois, XII, 3.

(11) 2 Rois, XIV, 4.

(12) 2 Rois, XV, 4. Ozias, le roi lépreux (comp. 2 Chron., XXVI).

(13) 1 Rois, XIX, 10, 14. L'autel sur lequel le Seigneur apparaît à Amos (IX, 1) n'est pas non plus à Jérusalem, et les pieux sacrifices d'Isakar et de Zabulon, mentionnés par l'auteur de Deut., XXXIII, 13, sont offerts sur le mont Thabor.

sée, la dernière volonté de Moïse, et réclamant au nom de l'Eternel la centralisation du culte « au lieu choisi par Jéhovah pour y faire résider son nom. »

Par quel concours de circonstances la seconde partie du testament de Moïse avait-elle été négligée pendant trois siècles? l'histoire ne nous permet pas de nous en rendre compte. Mais que la fidélité des meilleurs rois ne doive être envisagée, à cause de cette lacune, que comme une fidélité relative, c'est ce que nous donne à entendre le refrain du livre des Rois : « Il fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel... *seulement les hauts-lieux ne disparurent point* (1). »

Les raisons que nous venons de faire valoir nous ont amené à penser, avec Delitzsch, que le Deutéronome est antérieur à Esaïe (2) et que son contenu remonte, pour l'essentiel (3), soit par tradition soit

(1) 1 Rois, XV, 11, 14 ; XXII, 44 ; 2 Rois, XII, 3 ; XIV, 4 ; XV, 4.

(2) Delitzsch, *Pent.-Krit. Stud.*, X, p. 503 et suiv.

(3) Avons-nous besoin de redire que nous ne songeons point à attribuer à Moïse la totalité, mais seulement l'ensemble des lois deutéronomiques? l'esprit dans lequel elles sont conçues, non la lettre? Le fait que l'héritage de Moïse s'est accru à travers les temps, ressort avec évidence de la loi sur la royauté, qui vise les égarements de Salomon, et de la loi sur les prophètes, qui nous reporte au temps, relativement récent, où les vrais prophètes, ceux qui prêchaient aux rois de ne chercher d'autre appui que Jéhovah, étaient en lutte avec les faux prophètes, rhéteurs qui flattaient le peuple et le poussaient à chercher son salut dans de puissantes alliances. Cet antagonisme ne remonte guère plus haut que le huitième siècle, et nous le voyons à l'état aigu pen-

par écriture (1), à Moïse lui-même (2). C'est à cela

dant le ministère de Jérémie. — Enfin, la loi contre le culte des « armées des cieux » vise des pratiques qui ne s'introduisirent en Israël et Juda qu'avec l'invasion des Assyriens sous Akhaz et Osée. Voy. 2 Rois, XVII, 16; XXI, 3; comp. XXIII, 11 : « l'autel qui était sur la chambre haute d'Akhaz. » Ce dernier passage montre que Dillmann (*NDJ*, p. 612) a tort de conclure de D, XVII, 3, que le Deutéronome ne peut être antérieur à Manassé.

(1) L'auteur du Deutéronome n'a-t-il pas pu avoir, parmi ses sources, des écrits, lapidaires ou autres, qui remontassent jusqu'à Moïse? Pouvait-il se trouver en droit d'affirmer qu'il reproduisait, dans son livre, la pensée de Moïse? Trois faits nous paraissent autoriser une réponse favorable à ces questions : 1° l'existence d'une littérature égyptienne au temps de l'Exode; 2° les dons littéraires exceptionnels que les Juifs ont manifestés dès l'antiquité la plus reculée (nous n'en voulons pour preuve que la littérature alexandrine, celle des Arabes avant l'Islam, etc.); 3° à supposer que les Hébreux rivalisèrent avec les Egyptiens comme ils le firent plus tard avec les Arabes et les Grecs, nul, parmi eux, ne dut être plus qualifié, pour faire œuvre de littérature, que Moïse, dont le génie et l'inspiration étaient servis par une éducation particulièrement soignée. — La possibilité que nous venons d'énoncer suffit pour qu'il ne nous soit pas permis, sans arbitraire, de nous inscrire en faux contre le témoignage de l'auteur du Deutéronome.

(2) Delitzsch (*Genesis*, 1887, p. 23), qui admet l'origine directement mosaïque de plusieurs passages du *Livre de l'Alliance* et du *Décalogue*, réclame pour le Deutéronome un fonds traditionnel, rédigé par Moïse et mis en œuvre par un écrivain si remarquablement inspiré, que ses élans dépassent en beauté les discours des prophètes librement rapportés dans les livres historiques, et les psaumes mêmes de David. D'après lui, les rapports de l'auteur du Deutéronome avec Moïse seraient comparables à ceux du deuxième Esaïe avec le premier, ou de saint Jean avec Jésus : il aurait écrit dans la communion de l'esprit de Moïse, avec sa propre inspiration.

que le Code moabite doit ce caractère théorique et abstrait, que nous avons déjà relevé, et qui fait que, très compréhensible comme idéal d'un état futur dans l'esprit d'un législateur antique, la conception deutéronomique est insuffisante et défec-

Nous nous rallions d'autant plus volontiers à cette hypothèse que les termes qui l'expriment sont fort larges, et que la pensée qui l'inspire élève du coup le Deutéronome bien loin au-dessus des explications mesquines par lesquelles on le rabaisse au niveau des romans religieux. Le Deutéronome n'est pas un livre inventé à plaisir, pour les besoins de la cause : c'est un livre inspiré.

Mais nous ne pouvons suivre Delitzsch dans toutes les parties de sa démonstration. Les passages qu'il cite, pour établir l'origine mosaïque du Deutéronome, nous paraissent souvent contestables. L'importance qu'il donne au ויכתב משה (Deut., XXXI), — importance dangereuse, car la cause est malaisée à soutenir, — n'a plus sa raison d'être avec l'hypothèse que nous avons émise touchant la composition de notre Deutéronome actuel. — Si le chapitre XXXI appartient au Deutéronome primitif, ce ויכתב ne peut être entendu que de deux manières : ou bien il exprime la réalité, et alors nous ne comprenons plus les rapports qui existent entre le Deutéronome primitif et le discours authentique rédigé par Moïse (voy. Delitzsch, p. 24), ou bien il est destiné à donner le change, et alors notre Deutéronome primitif est un pseudépigraphe. Mais si, comme la chose nous paraît certaine, le passage où il est parlé du livre *écrit par Moïse* appartient au Deutéronomiste, qui a réuni au Deutéronome primitif les divers morceaux qui l'accompagnent, cette attribution d'un discours écrit à Moïse n'est ni une réalité ni un mensonge : c'est une erreur. Erreur très sincère, très compréhensible, étant donnés le contenu et l'origine du Deutéronome, et qui n'a pas plus d'importance que celle qui a fait attribuer à Josué l'ouvrage qui porte son nom, à Esaïe les dernières prophéties de son livre, à Moïse lui-même le Pentateuque tout entier.

tueuse, si l'on veut la réaliser à la lettre et la considérer comme le produit des septième ou huitième siècles, époque où la politique et le culte étaient déjà plus compliqués (1).

La simplicité presque rudimentaire de l'organisation religieuse ébauchée par Moïse, n'était pas pour arrêter l'auteur du Deutéronome, puisque son but

(1) Nous tenons beaucoup à insister sur le fait qu'au temps où le Deutéronome fut composé, l'organisation religieuse était déjà, en Israël, beaucoup moins primitive qu'on ne pourrait le supposer en lisant le Code moabite. Nous n'en voulons pour preuve que la prédication des prophètes, d'Esaïe à Ezékiel, qui s'élève sans cesse contre la tendance toujours grandissante, de remplacer la piété véritable par la complication des rites et le faste des cérémonies. Ne pas voir que l'auteur du Deutéronome, rempli de l'esprit prophétique, a voulu, par le moyen de son livre, travailler au succès de la prédication des prophètes, en ramenant le culte à son austérité primitive, c'est se condamner à ne rien comprendre à sa mission qui n'est pas sans analogie, dans l'ancienne alliance, avec celle des Réformateurs dans la nouvelle.

Quand l'école moderne vient nous dire que les prérogatives d'Aaron et les fonctions de grand prêtre sont une invention postérieure à l'exil, elle se met au moins aussi fort en contradiction avec les faits (voy. 2 Rois, XI, XII, XVI, XXII, XXIII, XXV, 18; comp. Jér., LII, 24) que ses adversaires, pour lesquels les fonctions d'un Elî, ou même d'un Jéhojada, supposent nécessairement l'existence du rituel sacerdotal.

L'auteur, ou les auteurs des lois cérémonielles d'Exode, Lévitique et Nombres, ont idéalisé, mais n'ont pas inventé. Les rites du second temple sont un développement des rites du premier, et sa hiérarchie puissante, un souvenir embelli de la position privilégiée qu'occupaient déjà dans la pratique, mais non point encore dans la Loi, Seraïah, le prêtre en premier (*cohen haroch*), et Sophonie, le prêtre en second (*cohen micheneh*).

était précisément de réformer le culte, en ramenant le peuple, égaré par le luxe et l'idolâtrie, à plus d'austérité dans la forme et plus de piété dans le fonds. Il voulait, ce que les prophètes, ses contemporains et ses successeurs, ont voulu (1) : et c'est

(1) On pense trouver un argument contre la composition du Deutéronome au huitième siècle, dans le fait qu'Esaïe ne fait nulle part d'allusion précise à ce livre. Tout ce que l'on peut prouver par là, c'est que le Deutéronome n'a pas été pour Esaïe, comme pour Jérémie, *une source*, un ouvrage dont il se soit inspiré. Nous n'y contredirons pas, bien au contraire, puisque D nous paraît avoir été composé pendant le ministère d'Esaïe. Cependant, le passage Esaïe, XXIV, 5 :

Le pays est triste, épuisé,
Les habitants sont abattus et languissants,
Les chefs du peuple sont sans force,
Car le pays a été profané par ses habitants.
Ils ont transgressé les lois, violé les ordonnances,
Rompu l'Alliance éternelle...

donne bien à entendre que si le Deutéronome n'a pas été écrit avant l'activité du prophète, celui-ci n'est pas étranger aux préoccupations qui ont donné naissance au Code moabite. Et comment ne pas voir dans la prédication d'Esaïe, I, 10 et suiv., une entière conformité d'intentions avec le réformateur religieux qui a composé le Deutéronome :

Ecoutez la parole de Jéhovah, chefs de Sodome,
Prêtez l'oreille à la voix de notre Dieu, peuple de Gomorrhe :

« Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? dit Jéhovah,
Je suis rassasié d'holocaustes de béliers et de graisse de veaux;
Le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je n'en veux plus.

ainsi qu'à travers les siècles, les prophètes, grâce au Deutéronome, donnent la main à Moïse, le premier et le plus grand des prophètes.

Quand vous venez vous présenter devant moi,
Qui vous demande de souiller mes parvis?

» Cessez de m'apporter des offrandes vaines,
Dont la fumée m'est en horreur;
Néoménies, sabbats, panégyres,
Crimes et assemblées, je ne veux plus supporter tout cela!

» Vos fêtes, vos solennités, mon âme les hait,
Elles me sont à charge,
J'en suis las!

» Voilà pourquoi, quand vous étendez vos mains,
Je couvre mes yeux pour ne point voir;
Quand vous redoublez vos prières,
Je n'entends pas;
Vos mains sont pleines de sang.

» Lavez-vous, purifiez-vous,
Que je n'aie plus vos mauvaises actions sous les yeux;
Cessez de faire le mal,
Apprenez à faire le bien,
Cherchez la justice,
Protégez l'opprimé,
Soyez justes pour l'orphelin,
Défendez la veuve;
Venez alors et nous verrons! » dit Jéhovah.

Vos péchés fussent-ils rouges comme l'écarlate,
Ils deviendront blancs comme la neige;
Auraient-ils l'éclat du vermillon,
Ils prendront la douce teinte de la laine.
Si vous voulez être dociles,

Pas plus que le prophète d'*Arboth Moab*, les prophètes de Juda ne devaient réussir. Le peuple, après

Vous mangerez les biens de la terre ;
Si vous persistez dans votre rébellion,
Vous serez dévorés par l'épée ;
Car la bouche de Jéhovah l'a dit.

Le prophète Michée, dans un passage déjà cité, n'est pas moins énergique à réclamer ce que le Deutéronome appelle « la circoncision du cœur » :

Avec quoi me présenterai-je devant Jéhovah,
M'inclinerai-je devant le Dieu d'En Haut ?
Me présenterai-je avec des holocaustes,
Avec des veaux âgés d'un an ?
Jéhovah agréera-t-il des milliers de béliers,
Des myriades de torrents d'huile ?
Donnerai-je mon premier-né pour ma faute,
Le fruit de mes entrailles pour mon péché ?

Le prophète répond au formaliste anxieux :

O homme ! on t'a dit ce qui est bien,
Ce que Jéhovah demande de toi :
Tout se réduit à pratiquer la justice,
A aimer la miséricorde,
A marcher humblement avec ton Dieu !

Michée, VI, 6 et suiv. ; comp. Deut., X, 12 et suiv. A rapprocher aussi : Michée, VI, 14, 15, et Deut., XXVIII, 39, 40. (Pour les derniers passages cités, comp. la trad. Renan, *Hist. d'Isr.*, II, p. 490 et suiv., et 503.)

Jérémie, qui connaît le Deutéronome et s'inspire visiblement de lui, ne sera pas plus explicite lorsqu'il s'écriera :

Ainsi parle Jéhovah Tsébaoth, le Dieu d'Israël :

des retours éphémères, s'engagera toujours plus dans la voie du formalisme cérémoniel, dont l'évolution se poursuit à travers les destinées du second temple et s'épanouit dans les sectes juives, qui ont crucifié le Messie que les prophètes avaient annoncé.

Quoi qu'il en soit, nous avons vu, dès la fin du huitième siècle, la nécessité de l'unité du sanctuaire s'imposer à l'esprit d'Ezékias, et ce prince, soutenu par Esaïe, entreprendre la réalisation, au moins dans ses grandes lignes, du programme esquissé par le Deutéronome. On ne parle pas du Code moabite, mais sa religion est dans l'air; elle fermente dans les esprits. Sans le malheur des temps et l'avènement au trône du tyran formidable dont le règne fut un demi-siècle de réaction idolâtrique, la réforme qui porte le nom de Josias eût été l'œuvre d'Ezékias.

Manassé fut encore plus empressé à rétablir les *Bamoth*, que son père ne l'avait été à les détruire. « Manassé répandit le sang innocent jusqu'à en rem-

« Ajoutez donc holocaustes à sacrifices,
Et mangez-en la chair!
Ai-je parlé à vos pères, leur ai-je donné des ordres,
Le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte,
Au sujet des holocaustes et des sacrifices?
Voici l'ordre que je leur ai donné :
Ecoutez ma voix,
Et je serai votre Dieu,
Et vous serez mon peuple.
Marchez dans toutes les voies que je vous prescris,
Et vous serez heureux! »
(Jérémie, VII, 21 et suiv.).

plir Jérusalem d'un bout à l'autre (1). » La prophétie persécutée se tut. Le testament de Moïse, à peine déplié, tomba en défaveur et disparut.

Comment se fait-il que, trois-quarts de siècle plus tard, on le retrouva dans le Temple? Y avait-il été porté en témoignage par le prophète qui l'avait écrit? Les prêtres, négligents ou découragés, l'ont-ils laissé traîner dans l'ombre du sanctuaire? Les fidèles l'avaient-ils caché pour le soustraire aux regards inquisiteurs d'un prince idolâtre et cruel? Nous ne le saurons jamais. Un fait est certain, c'est que les hommes l'oublièrent, et qu'il resta dans le Temple, à la garde de Dieu, dans l'attente de jours meilleurs.

§ 2. — *La découverte du Code et la réforme de Josias* (2). — *Le prophète Jérémie.*

Le roi Josias, dans la dix-huitième année de son règne, soit en l'an six cent vingt-deux, envoya le secrétaire Chafan au grand prêtre Hilqîah, pour réclamer l'argent du trésor destiné à l'entretien du Temple. Alors Hilqîah dit à Chafan : « J'ai trouvé le livre de la Loi dans la maison de Jéhovah. » Hilqîah donna le livre à Chafan, et Chafan le lut.

Après avoir rendu compte au roi de sa mission, Chafan lui dit encore : « Le prêtre Hilqîah m'a donné un livre ! » Et Chafan le lut devant le roi.

(1) 2 Rois, XXI, 16.
(2) Cf. 2 Rois, XXII-XXIII.

Or, quand le roi eut ouï les paroles du livre de la Loi et les menaces qui les accompagnaient, il déchira ses vêtements, et dit au prêtre Hilqîah et à Akîqam et à Acbor et à Chafan, le secrétaire, et à Asaîah : « Allez consulter Jéhovah pour moi et pour tout Juda, au sujet des paroles du livre qui vient d'être trouvé ; car c'est une chose terrible que la colère de Jéhovah qui s'est allumée contre nous, parce que nos pères n'ont pas obéi aux paroles de ce livre ! »

Les envoyés de Josias allèrent trouver Houldah, la prophétesse, qui demeurait à Jérusalem, et lui exposèrent la situation. La prophétesse répondit : Ainsi parle Jéhovah : « Voici, j'amène la calamité sur ce lieu et sur ses habitants, parce qu'ils m'ont abandonné et qu'ils ont encensé d'autres dieux. Mon courroux s'est allumé, il ne s'éteindra point. » Quant au roi de Juda, qui vous envoie pour consulter Jéhovah, dites lui : « Puisque ton cœur est sensible, et que tu t'es humilié devant Jéhovah, puisque tu as déchiré tes vêtements et que tu as pleuré devant moi, moi aussi j'ai entendu, dit Jéhovah. C'est pourquoi voici, je te recueillerai avec tes pères, et tes yeux ne verront pas toute la calamité que je ferai venir sur ce lieu. »

Les envoyés rendirent au roi la réponse.

Alors Josias fit assembler auprès de lui tous les anciens de Juda, et monta à la maison de l'Eternel avec les prêtres, les prophètes et tout le peuple. On lut devant eux toutes les paroles du *Livre du Pacte* (1)

(1) *Sépher haberîth* (2 Rois, XXIII, 2, 23 ; 2 Chron., XXXIV, 30, allusion à *Berîth* de D, V, 2, et XXVIII, 69).

et le roi, debout sur l'estrade, proclama l'alliance avec l'Eternel, consistant « à suivre Jéhovah et à garder ses commandements, ses préceptes et ses ordonnances de tout son cœur et de toute son âme, afin de mettre en pratique les paroles de ce Pacte écrites dans ce livre. »

Tout le peuple entra dans l'alliance, et la révolution religieuse commença (1).

Le Temple, puis la ville de Jérusalem, puis les villes de Juda et de Samarie, furent purifiés de toutes les impuretés religieuses qui s'y étaient acccumulées. Hilqîah et ses subordonnés furent chargés de faire disparaître de la maison de Jéhovah tous les objets fabriqués en l'honneur de Baal, d'Astarté et de l'Armée des cieux. Astarté fut brûlée dans le lit du Cédron et réduite en poussière. Les chevaux consacrés au soleil furent ôtés du portique, et les chars du soleil, livrés aux flammes. On détruisit la demeure des hiérodules, où les femmes tissaient des tentes pour Astarté.

Les autels des portes de la ville et ceux de la plateforme du pavillon d'Akhaz furent démolis.

Le roi souilla Topheth, profanant ainsi pour toujours le culte de Moloc. Il profana de même les *Bamoth* qui se trouvaient en face de Jérusalem, élevés par Salomon aux dieux des Sidoniens, des Moabites et des Ammonites. Josias brisa leurs *Matséboth*, abattit leurs *Achéroth* et les couvrit d'ossements humains, ce qui était la pire souillure. Enfin, les hauts-lieux

(1) Cf. Renan, *Hist. d'Isr.*, t. III, ch. XIII.

de Samarie disparurent à leur tour. L'autel du veau d'or, à Béthel, fut renversé et réduit en poussière, après que la terrible prédiction de l'Homme de Dieu à Jéroboam eut été accomplie ; « Autel, autel! Il naîtra un fils à David, appelé Josias, qui immolera sur toi les prêtres des hauts-lieux et brûlera sur toi des ossements d'hommes (1)! »

Les *Bamoth* consacrés à l'Eternel ne furent pas plus épargnés que les autres. Josias fit venir leurs prêtres à Jérusalem et souilla tous les hauts-lieux, depuis Géba jusqu'à Beer-Séba.

Quand cette œuvre radicale fut accomplie, Josias rentra à Jérusalem, compléta sa réforme par des règlements sévères sur la nécromancie, la magie, les *théraphîm*, toutes les pratiques superstitieuses qui avaient cours dans le pays, et ordonna, pour inaugurer dignement les temps nouveaux, la célébration de la Pâque en l'honneur de l'Eternel. « Aucune Pâque pareille à celle-ci n'avait été célébrée depuis le temps où les Juges jugeaient Israël, et pendant tous les jours des rois d'Israël et de Juda (2). »

Il suffit de prêter quelque attention aux circonstances qui accompagnèrent la découverte du code, et à la nature des réformes par lui provoquées, pour reconnaître que le livre de la Loi, retrouvé par Hilqîah, n'est pas le Pentateuque, comme on l'a cru longtemps, mais bien le Deutéronome.

Remarquons d'abord que l'ouvrage en question ne

(1) 1 Rois, XIII, 2.
(2) 2 Rois, XXIII, 22.

devait pas avoir des proportions bien grandes, puisque Chafan le lit au moment où il vient de le recevoir d'Hilqîah, et le relit le même jour devant le roi, lequel, après avoir convoqué son peuple, le lit à son tour, d'un bout à l'autre, devant une assemblée qui ratifie, avant de se séparer, l'alliance conclue.

En outre, le livre trouvé par Hilqîah est appelé *Livre du Pacte*. Ce nom, qui n'est employé nulle part pour désigner le Pentateuque, nous renvoie directement à l'exorde et à la conclusion du Deutéronome (1). Enfin, la promesse faite par Josias d'obéir fidèlement au pacte conclu avec l'Eternel, est exprimée en des termes qui sont tirés pour ainsi dire textuellement du Code moabite (2).

Le livre des Rois nous met d'ailleurs sur le chemin de la vérité, lorsqu'il fait ressortir, d'une façon saisissante, la terreur qui s'empara de Josias dès qu'il eut pris connaissance de la loi retrouvée. Quelle portion du Pentateuque était propre à faire sur l'esprit du monarque une aussi formidable impression ? Où

(1) L'Eternel notre Dieu a conclu avec nous *un pacte* en Horeb... (Deut., V, 2). Telles sont les paroles *du pacte* que l'Eternel ordonna à Moïse de traiter avec les enfants d'Israël, etc. (Deut., XXVIII, 69). L'expression *sépher haberîth*, employée dans 2 Rois, XXIII, 2, 23, et 2 Chron., XXXIV, 30, se retrouve encore une fois dans Ex., XXIV, 7, pour désigner le petit code de JE.

(2) Le roi, se tenant sur l'estrade, conclut le pacte devant Jéhovah, s'engageant à suivre Jéhovah, soit : *à observer ses* mitsevoth, *ses préceptes et ses ordonnances, de tout son cœur et de toute son âme, afin de mettre en pratique les paroles de ce pacte, écrites dans ce livre* (2 Rois, XXIII, 3 ; comp. Deut., XXVI, 16, 17 ; XXVIII, 69, etc.).

sont les menaces qui révèlent dans son ardeur « la colère de Jéhovah? » N'est-ce pas dans le Deutéronome? et la lecture des quatre autres livres, avec leur histoire sainte et leur interminable rituel, aurait-elle pu avoir d'autre effet, à ce moment, que de distraire l'attention du roi et d'empêcher l'impression produite (1)?

S'il nous restait encore des doutes sur la nature du livre que Josias a eu entre les mains, son œuvre réformatrice achèverait de les dissiper.

La réaction contre les cultes idolâtriques : destruction des *Bamoth*, des *Matséboth* etc., est l'accomplissement des prescriptions deutéronomiques VI, 14 ; VII, 4 ; XII, 2, 3, 29-31 ; XIII, 6, XVI, 22, 23 ; XVII, 3, etc.

La centralisation du culte : suppression des autels de Juda et Samarie, rassemblement des prêtres à Jérusalem etc., est la loi capitale du Deutéronome, et nous ne la retrouvons que dans son code ; XII, 4 et suiv. XVI, XVIII, 6, etc.

La répression de la magie et de la nécromancie renvoie pareillement au Deutéronome (2).

Enfin la célébration de la *Pâque*, d'une Pâque tel-

(1) Le seul passage que l'on puisse rapprocher de la prédication deutéronomique, c'est Lév., XXVI, qui semble s'être inspiré, comme D, XXVIII, d'Ex., XXIII, 20 et suiv. Mais, outre que ce chapitre est isolé dans un contexte qui n'a nullement pour but, comme le discours d'*Arboth Moab*, d'émouvoir à salut, nous avons vu précédemment que le corps de lois, Lév., XII-XXVI, est postérieur à la promulgation deutéronomique.

(2) Deut., XVIII, 9 et suiv.

lement nouvelle que l'historien ne peut s'empêcher de nous dire qu'aucune fête semblable n'avait été célébrée en Israël depuis des siècles, nous ramène une dernière fois au texte du Deutéronome qui, le premier, introduit dans la législation, sous le nom de *Pâques* (1), une solennité consacrée par l'usage, et transforme en fête théocratique, anniversaire de la délivrance nationale, le premier jour des *Matsoth*, la fête antique et champêtre du mois des épis (2).

(1) Deut., XVI, 1; voy. ci-dessus, p. 180 et suiv.

(2) Les raisons que nous venons de rappeler sont si probantes, qu'à l'heure actuelle les critiques, à quelque bord qu'ils appartiennent, sont unanimes à penser que le livre trouvé par Hilqîah n'est autre que le Deutéronome (voy. Wellhausen, *SV*, II, p. 187, et Dillmann, *NDJ*, p. 611 et suiv.). Ce fait, acquis à la science, ajoute une difficulté nouvelle à l'hypothèse de la priorité du Code sacerdotal. M. Kittel s'en est rendu compte (*Gesch. d. Hebr.*, 1888, p. 43 et suiv.), et pense tourner cette difficulté, en présentant la législation sacerdotale comme un enseignement privé, une sorte de charte occulte, contenant l'idéal législatif du clergé, et dont la lettre, tout aussi bien que l'origine, étaient inconnues aux prophètes. Nous voyons bien la nécessité de cette hypothèse, — étant donnée l'ignorance dans laquelle les prophètes paraissent s'être trouvés à l'égard d'une législation cérémonielle de la nature de celle du Code sacerdotal, — si tant est que le Code sacerdotal ait existé tel quel avant la prophétie ; mais, pour expliquer son existence et sa mise en pratique, suffit-il de dire qu'il n'était alors qu'une *Privatschrift?*

Les données historiques, si peu nombreuses et si contradictoires sur ce point, — surtout avant l'époque de Jérémie, qui lui-même appartenait à une famille sacerdotale, — nous permettent-elles d'établir que la séparation entre prêtres et prophètes était telle que les prophètes, comme le prétend M. Kittel, ne pouvaient prendre connaissance de la littérature sacerdotale, et ne craignaient pas de

A l'époque où se déroulaient ces graves événements, Jérémie d'Anathoth était au début de sa carrière prophétique.

jeter le discrédit sur une législation qui pourrait bien avoir été le Code sacerdotal, en accusant les prêtres d'avoir formulé des lois arbitraires dans un intérêt égoïste? Sans doute, il est aisé de relever, dans les derniers siècles avant l'exil, un certain antagonisme entre les hommes de réforme et de vie et les représentants du formalisme traditionnel; mais creuser un abîme entre le prophète et le prêtre, les enfermer dans des littératures distinctes, supprimer toute possibilité d'action commune, en consacrant deux religions dans une seule, voilà qui nous paraît difficile à concilier avec la simplicité de l'histoire. Sans compter que la dignité du Code, dont on voudrait par là démontrer l'ancienneté, en est singulièrement diminuée, car, dans l'espèce, ce sont les prophètes qui représentent Dieu.

Admettons un instant que M. Kittel ait pleinement raison. Le Code sacerdotal existe. Il est la charte d'un clergé jaloux de son autorité, qui cherche à faire passer, dans les mœurs religieuses et dans les institutions du culte, la loi dont il est le dépositaire et le propriétaire exclusif. Pour ce faire, il a à lutter contre l'influence des prophètes, mal renseignés, méfiants à l'égard des prescriptions mosaïques, et entrant avec elle en de fréquents conflits.

Or voici, en la dix-huitième année de Josias, que le grand prêtre Hilqîah déclare, à la stupéfaction générale, avoir découvert dans le Temple « le livre de la Loi. »

Il fait porter ce livre au roi, et va prendre conseil de la prophétesse; les prêtres, les prophètes, les habitants de Jérusalem sont convoqués à la maison de Dieu, et là, devant tout le peuple, « depuis le plus petit jusqu'au plus grand, » le roi Josias lit « toutes les paroles du Livre du Pacte, » traite alliance avec l'Eternel pour lui et pour son peuple, et donne ordre à Hilqîah, le grand prêtre, et à ses acolytes, de purifier le Temple et de restaurer le culte du vrai Dieu.

Et ce livre, dont Hilqîah s'est fait l'ardent apôtre, c'est le Deu-

L'étroite parenté qui unit son œuvre littéraire et le discours d'*Arboth Moab* suffirait, au besoin, pour attester que la réforme de Josias est sortie du Deutéronome. Elle a suffi pour que plus d'un critique ait pris Hilqîah pour le père de Jérémie, et Jérémie pour l'auteur du Code moabite (1). Ce sont là des assertions en l'air, dont M. Duhm a fait justice dans sa *Théologie des prophètes* (2). Ce qui demeure, c'est que Jérémie a connu le Deutéronome (3), qu'il

téronome? C'est-à-dire de l'aveu de M. Kittel, un livre d'inspiration prophétique, tout différent du Code sacerdotal par son point de vue et ses tendances, moins complet, moins avancé que lui, et qui ne connaît encore ni la centralisation du culte, ni la hiérarchie des lévites? Le grand pas en avant serait provoqué par une loi rétrogade? Et c'est un grand prêtre, le dépositaire responsable d'une législation mosaïque rédigée par des prêtres dans l'intérêt de la cléricature, qui se serait emparé de ce livre des prophètes et qui, sur le conseil d'une prophétesse, aurait provoqué, avec les efforts réunis des prêtres et des prophètes, la révolution religieuse dont nous parle le livre des Rois?... Il est clair que, dans son désir de donner au Code sacerdotal le pas sur le Deutéronome, M. Kittel, d'ordinaire si maître de sa pensée, s'est laissé enfermer dans de graves contradictions. (Voir notre critique de l'ouvrage de M. Kittel dans la *Revue théologique*, 1889, nº 2.)

(1) Dans le premier cas, on a confondu Hilqîah le grand prêtre avec un prêtre qui exerçait à Anathoth, dans le pays de Benjamin, et qui fut le père de Jérémie (Jér., I, 1). Voyez, pour l'identification de l'auteur du Deutéronome avec Jérémie : Zunz, *Zeitschr. d. deut. morg. Gesellschaft*, XXVII, p. 670 et suiv.; Colenso, *op. cit.*, VII, App., p. 85 et suiv.

(2) Duhm, *Theol. d. Profeten*, 1875, p. 195 et suiv., 241 et suiv.

(3) Non seulement Jérémie est le plus ancien des prophètes qui renvoie décidément à une *loi écrite*, mais, lorsqu'il le fait, les termes qu'il emploie sont visiblement empruntés au Deutéronome

s'en est inspiré jusqu'à l'imitation (1), et qu'il a con-

(comp. Jér., XXXII, 11 : *Mitsvâh*, *Kouqqîm* ; XLIV, 10, 23 avec Deut., IV, 45; VI, 17, 20, etc.) et les lois auxquelles il fait allusion sont tirées du Code moabite (comp. Jér., III, 1, 8 avec Deut., XXIV, 1 et suiv.; Jér., XXXIV, 8 et suiv. avec Deut., XV, 12 et suiv.; Jér., XXVIII, 9 avec Deut., XVIII, 21, etc.)

(1) Comp. Jér., VII, 23 ; XXXVIII, 20; XL, 9; XLII, 6 avec Deut., V, 16, 26; VI, 3, 18; XII, 25, 28; XXII, 7. — Jér., II, 20; III, 6, 13 avec Deut., XII, 2. — Jér., VII, 33 avec Deut., XXVIII, 26, etc. — Pour les autres exemples de fréquentes imitations, voyez Colenso, *op. cit.*, VII, App., p. 85-110, et Kleinert, *op. cit.*, p. 214-235. Le plus frappant de tous est le suivant (cf. D., XXVIII, 49-53, et Jér., V, 14-17) :

Le Deutéronome avait dit :

Jéhovah fera partir de loin, des extrémités de la terre, une nation qui fondra sur toi, d'un vol d'aigle; une nation dont tu n'entendras point la langue, au visage farouche, sans respect ni pitié... Elle mangera le fruit de tes troupeaux et de ton sol, jusqu'à ce que tu sois détruit; elle ne laissera ni blé, ni moût, ni huile... Elle t'assiégera dans toutes tes portes jusqu'à ce que tes murailles tombent, ces hautes et fortes murailles où tu mets ta sûreté..., dans l'angoisse et la détresse où te réduira ton ennemi, tu mangeras la chair de tes fils et de tes filles!

Jérémie prophétise en disant :

Voici, je fais venir de loin une nation contre vous, maison d'Israël,
Dit Jéhovah;
[Une grande nation se lève des extrémités de la terre, VI, 22.]
C'est une nation forte, une nation ancienne,
Une nation dont tu ne connais pas la langue,
Dont tu ne comprendras point les paroles.
[Ses chevaux sont plus légers que les aigles, IV, 13.]
[Ils sont cruels, sans miséricorde, VI, 23.]
Elle dévorera ta moisson et ton pain,

tribué, dans la mesure de ses forces, au triomphe de la réforme entreprise par Josias :

Ecoutez les paroles de ce pacte,
Parlez aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem.
Dis-leur : Ainsi parle Jéhovah le Dieu d'Israël :
« Maudit soit l'homme qui n'écoute point les paroles de ce pacte
Que j'ai prescrit à vos pères
Le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte,
De la fournaise de fer, en disant :
Ecoutez ma voix et faites ce que je vous ordonnerai,
Alors vous serez mon peuple,
Je serai votre Dieu,
Et j'accomplirai le serment que j'ai fait à vos pères!... »
Publie toutes ces paroles dans les villes de Juda
Et dans les rues de Jérusalem, en disant :
Ecoutez les paroles de ce pacte,
Et mettez-les en pratique (1)!

Les premiers chapitres de son livre semblent

Elle dévorera tes fils et tes filles,
Elle dévorera tes brebis et tes bœufs,
Elle dévorera ta vigne et ton figuier,
Elle détruira par l'épée tes villes fortes où tu mets ta sûreté.
[Malheur à nous, car nous sommes détruits! IV, 13.]

(1) Jér., XI, 1 et suiv. L'expression דברי הברית הזאת est une allusion manifeste à 2 Rois, XXIII, 3, de même que la malédiction, ci-dessus énoncée, renvoie à Deut., XXVIII. Nous ne comprenons pas comment M. Reuss, en présence d'un tel passage, peut hésiter à croire que la découverte du Code ait été notoire pour le prophète. (Voy. Reuss, *HL*, I, p. 200.) Nous comprenons moins encore que M. Marti donne au prophète, vis-à-vis de la réforme de Josias, l'attitude que Jésus prend à l'égard des pharisiens dans Matth., XXIII, 3. M. Kuenen voit ici un témoignage

prouver que Jérémie n'a pas dû être aussi pessimiste que Houldah, lorsque la découverte du Code et la sévérité de ses menaces lui furent communiquées (1). Certes, il ne se fait pas plus d'illusions que la prophétesse sur la gravité des crimes de Juda.

Jéhovah me dit : « L'infidèle Israël paraît innocente
En comparaison de la perfide Juda (2) ! »

Mais il ne lui semble pas que le mal soit sans remède ; la patience de Dieu n'est pas encore arrivée à son terme ; seulement, que l'on prenne garde de ne pas la pousser à bout :

Car ainsi parle Jéhovah aux hommes de Juda et de Jérusalem :
Défrichez-vous un champ nouveau
Et ne semez plus parmi les épines !
Circoncisez-vous pour Jéhovah, circoncisez vos cœurs,
Hommes de Juda et habitants de Jérusalem !
De peur que ma colère n'éclate comme un feu
Et ne s'enflamme sans qu'on puisse l'éteindre,
A cause de la méchanceté de vos actions (3).

de sympathie accordé à l'entreprise de Josias. Il y a plus que cela, et MM. Graf et Duhm nous paraissent bien inspirés, lorsqu'ils reconnaissent à ce passage tous les caractères d'une démarche ouverte en faveur de la restauration du culte, démarche qui suffirait à elle seule pour donner à Jérémie, — trop jeune encore pour jouer un rôle prépondérant, — une place nettement marquée parmi ceux qui ont travaillé à la réforme et qui ont cru en elle.

(1) En particulier, le morceau III, 6-IV, 4 (comp. Renan, *Hist. d'Isr.*, III, p. 211.

(2) Jér., III, 11.

(3) Jér., IV, 3-4. — *Circoncision du cœur* : Jér., IV, 4, et IX, 26. Comp. Deut., X, 16.

Ces reproches brûlants, ces menaces et ces appels — surtout si les prédictions de Sophonie datent, comme il est probable, des mêmes années (1), — durent impressionner salutairement le jeune roi, lui ouvrir les yeux sur la déchéance de son peuple, et le préparer à l'œuvre vraiment étonnante de la réforme de 622.

On a certainement exagéré la portée de cette restauration, qui fut bien plutôt une révolution ecclésiastique, opérée par les chefs, qu'un réveil de la conscience religieuse chez le peuple. Quoi qu'il en soit, cette révolution, si mystérieuse dans son origine et si grandiose dans son exécution, put un instant faire croire au prophète que le jour de Dieu était arrivé.

Oh ! s'ils avaient toujours ce même cœur pour me craindre et pour observer tous mes commandements, afin qu'ils fussent heureux à jamais, eux et leurs enfants (2) !

Ce soupir de l'Eternel dut être, à ce moment, la prière de Jérémie.

(1) Voy. *Sophonie*, I et II :

... Le grand jour de Jéhovah est proche !
Il est proche, il arrive en toute hâte,
Le jour de Jéhovah fait entendre sa voix...
Rentrez en vous-mêmes, examinez-vous,
Nation sans pudeur,
Avant que le décret ne s'exécute
Et que ce jour ne passe comme la balle,
Avant que la fureur de Jéhovah ne fonde sur vous !
Cherchez Jéhovah, vous tous, humbles du pays,
Et peut-être serez-vous épargnés au jour de la colère !...

(2) Deut., V, 29.

Mais il est plus aisé de nettoyer un temple que de purifier les cœurs. La religion déracinée poussa quelques fleurs hâtives; mais la sève n'était plus là, et ces fleurs ne portèrent point de fruits.

Les événements politiques se chargèrent bientôt de montrer que l'exaltation religieuse ne tient pas lieu de repentir, et que ce n'est pas assez de changer de fanatisme pour s'assurer le secours de l'Eternel.

L'empire d'Assyrie était à son déclin. Affaibli par l'invasion des Scythes, ses forces ne suffisaient plus pour résister à l'effort de la Chaldée. Le pharaon Nécho II s'en aperçut. Héritier des vieilles rancunes de l'Egypte contre Assur, il s'élança pour partager le gâteau avec les Mèdes et les Chaldéens qui déjà bloquaient Ninive.

Josias, fidèle allié de l'Assyrie, conçut le projet insensé d'arrêter Nécho dans sa marche. Il savait que ses troupes ne pourraient tenir devant les forces de l'Egypte, mais il comptait sur le bras de l'Eternel, et Jérusalem, partageant l'exaltation de son monarque, se croyait sûre de la victoire. La petite armée se rangea dans la plaine de Meguiddo; et là, dans ces campagnes où Déborah avait chanté, et où Bonaparte devait un jour rencontrer les Turcs, Juda essuya une défaite sanglante qui ruina ses espérances et fut le prélude de ses châtiments (609). Josias resta sur le champ de bataille. La confiance charnelle qu'on avait mise en Jéhovah disparut sans retour. Le pouvoir tomba entre les mains de Jojakîm, un nouveau Manassé.

Cependant, Nécho II monte jusqu'à l'Euphrate. Il

est battu à Karkemis (606) par Nébucadnetzar, qui le poursuit l'épée dans les reins. Jojakîm laisse passer l'orage et change de suzerain sans réclamer. Mais le malheur des temps ne l'a pas instruit. Trop ami des plaisirs pour entendre quelque chose à ses véritables intérêts, il dissipe son argent et favorise les faux prophètes, qui flattent le peuple et le poussent à s'affranchir du joug de Babel. En vain Jérémie tente d'arrêter Juda sur la pente fatale de la rébellion. L'ultimatum qu'il apporte au nom de Jéhovah met le comble à la fureur populaire. On l'insulte, on le traîne devant les chefs; il n'échappe à la mort que par miracle (1).

Excité par les agitateurs du dedans, comptant sur l'appui chimérique de l'Egypte, Jojakîm finit par se révolter contre Nébucadnetzar. Le premier effet de cette folie fut l'irruption des peuples voisins, Moabites, Ammonites, Syriens, qui, sous prétexte de fidélité à la Chaldée, mirent à feu et à sang le pays de Juda. Nébucadnetzar arrive à son tour et investit Jérusalem. Jojachîn, fils et successeur de Jojakîm, qui était mort avant le siège, défend la place pendant trois mois. A bout de ressources, il rend la ville et se livre à discrétion. Il dut prendre aussitôt le chemin de l'exil. Sa cour, ses chefs, les hommes influents du pays, les trésors du palais le suivirent à Babylone. Sur son royaume décapité et ruiné, Nébucadnetzar établit roi le plus jeune fils de Josias, Sédékias, âgé de vingt et un ans (599).

(1) Lire, à ce sujet, le XXVIe chapitre de Jérémie.

Il semble que la leçon terrible aurait dû servir à Juda. Ce fut tout le contraire. Les réchappés de la catastrophe, pensant n'avoir désormais plus rien à craindre des vengeances de Jéhovah, se crurent tout permis. Jérémie, dont les sombres prédictions s'étaient réalisées, retrouva quelque faveur; mais on ne voulut plus l'entendre lorsqu'il se remit à prêcher la repentance et la soumission. Le désir de s'affranchir du joug de Babylone possédait tous les esprits. On était décidé à jouer le tout pour le tout, à la première occasion.

Ce fut Hophra, petit-fils de Nécho, qui la fournit. Sédékias se joignit à l'Egypte, et l'on reprit contre Nébucadnetzar une lutte désespérée.

Cette fois, les Chaldéens accoururent, décidés, eux aussi, à en finir. Ils mettent le siège devant Jérusalem, s'éloignent un moment pour battre l'armée égyptienne, reparaissent sous les murs de Sion, la réduisent après un an et demi de siège, et l'incendient (587). Sédékias, saisi, est jugé par Nébucadnetzar à Riblah. On lui crève les yeux, après quoi il est emmené à Babylone, avec tout ce qui restait de notable dans le pays. Jérémie a le choix; il opte pour sa patrie dévastée, où Nébucadnetzar laisse comme gouverneur Guedaliah.

Mais tout n'est pas fini. Quelques transfuges, revenus en Juda, mettent un épilogue à cette sanglante histoire, en assassinant Guedaliah. A l'ouïe de ce crime, la panique s'empare des Judéens laissés sur la terre des vaincus. Ils craignent la vengeance de la Chaldée, veulent fuir en Egypte, et consultent Jérémie.

Une dernière fois, le prophète essaie de faire entendre le conseil de l'Eternel :

Ainsi parle le Dieu d'Israël :
Si vous restez dans le pays, je vous y établirai et je ne vous détruirai pas ; je vous planterai et je ne vous arracherai pas... Ne craignez pas le roi de Babylone, car je suis avec vous pour vous sauver et vous délivrer de sa main.

Mais le peuple, égaré, décimé, perdu, n'était plus en état de reconnaître la voix du Dieu tutélaire qu'il avait abandonné.

Tu dis un mensonge ! Jéhovah ne t'a point chargé de nous dire : N'allez pas en Egypte.

Et la fuite fut résolue. Jérémie, du moins, aurait voulu rester sur les ruines qui avaient enseveli ses espérances en donnant raison à sa parole ; cette suprême douceur lui fut refusée. Emmené de force dans l'exil, il fut, au dire de la tradition, lapidé par ses compatriotes.

Telles ont été l'agonie et la fin de ce petit peuple, qui fut aussi grand par ses infortunes qu'il l'avait été par ses gloires.

Quand on est arrivé à reconstituer l'histoire de ce siècle, durant lequel les égarements du peuple infidèle ne furent égalés que par leurs châtiments ; quand on considère l'enchaînement des désastres qui en firent le dernier siècle de Juda, cette parole inspirée vous revient à la mémoire :

Vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et la mort ; choisis

la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité, pour aimer Jéhovah (1) !

Et quand on songe que cette parole fut prononcée à l'occasion du Deutéronome, dont le règne de Manassé enraya les effets, on comprend que la philosophie de cette triste histoire ait pu être résumée dans ces mots :

Cela arriva uniquement sur l'ordre de Jéhovah, qui voulait ôter Juda de devant sa face, à cause de tous les péchés commis par Manassé, et à cause du sang innocent qu'avait répandu Manassé et dont il avait rempli Jérusalem. Aussi Jéhovah ne voulut-il point pardonner (2).

Sans doute, Josias, sectateur ardent de la foi des ancêtres, fera refleurir sur le trône les vertus d'Ezékias, mais ce ne sera qu'une éclaircie pendant l'orage. Jérémie relèvera le manteau d'Esaïe et sa prédication sera parmi les plus puissantes qu'Israël ait entendues, mais Esaïe avait été écouté, et Jérémie ne le sera pas. Quand il annoncera la colère de Dieu, on lui dira : « Tu blasphèmes ! » S'il prophétise la ruine de Jérusalem, on se saisira de lui pour le faire mourir. Les gens de son bourg d'Anathoth, ses frères mêmes ne croiront point en lui. Seul, entre les grands prophètes d'Israël, il sera pour son époque ce que Jésus a été pour la sienne : une énigme et un scandale. Et quand il aura, lui, seul Voyant

(1) Deut., XXX, 15 et suiv. Péroraison du discours attribué à Moïse.

(2) 2 Rois, XXIV, 3-4.

au sein d'une race aveuglée, vécu tous les désastres qu'il avait prophétisés, subi toutes les humiliations qu'il n'avait pas méritées, partagé toutes les infortunes qu'il aurait voulu épargner à son peuple; quand il se sera fait haïr pour avoir trop aimé, ses compatriotes l'entraîneront de force dans l'exil, et se vengeront par son martyre des prédications importunes de ce prophète de malheur : « Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont point reçu (1). »

§ 3. — *Date approximative des documents ajoutés au Code moabite. — Fusion des sources de l'Ecrit prophétique. — Rédaction définitive du Deutéronome. — L'œuvre des exilés.*

Au terme de notre étude sur le Deutéroronome, nous ne voulons pas poser la plume sans jeter un regard en arrière sur les principaux compléments du Code moabite, que nous avons essayé de déterminer dans notre première partie, et dont nous sommes mieux à même, maintenant, d'apprécier l'origine.

Le premier, qui ouvre notre livre actuel, et dans lequel nous avons cru reconnaître le début d'un ouvrage d'histoire que nous avons intitulé les *Annales de la Conquête*, n'appartient pas à l'auteur du Code moabite, mais ne saurait être refusé à l'un de ses

(1) Voir l'excellente étude de M. Marti, intitulée : *Der Prophet Jeremia von Anatot*, Bâle, 1889, et la *Revue théol.*, 1889, nº 2.

disciples les plus rapprochés (1). Ecrites dans la même langue, pénétrées du même esprit que le Deutéronome, les *Annales* tendent, par des moyens différents, au même but que lui. Celui-ci, par ses exhortations, ses lois et ses menaces, fait entendre à nouveau la grande voix de Moïse, et presse le peuple, oublieux et rebelle, de réformer ses voies ; celles-là, pour ajouter l'exemple au précepte, remettent sous les yeux d'Israël les premières pages de son histoire, et, racontant les humiliations du désert et les gloires de la conquête, montrent, par les faits, que les bénédictions divines ont été en raison directe de la fidélité à Jéhovah.

Le Deutéronome et les *Annales* sont donc, si l'on peut ainsi parler, deux livres jumeaux, dont le second complète le premier. Inséparables dans leurs intentions, ils le sont aussi dans leur origine. Si le Deutéronome date, comme nous le pensons, des dernières années du règne d'Akhaz, le livre des *Annales* doit avoir été écrit au temps où Ezékias, appelé à défendre le dernier boulevard de la terre que Josué avait conquise, s'efforçait de redire, après le fils de Nun : « Pour moi et ma maison, nous servirons Jéhovah. »

La préférence marquée de l'auteur du Deutéronome pour les récits du second Elohiste, nous a obligé d'admettre que les documents de l'Ecrit prophétique ont été connus de lui sous leur forme première. Cependant, les fragments de l'Ecrit prophétique, ajoutés

(1) Voy. ci-dessus, première partie, § 5.

par le Deutéronomiste au Code moabite (1) et les portions du livre de Josué qui appartiennent aux sources JE, nous portent à croire que le rédacteur, qui a composé l'histoire d'Israël en se servant des sources qu'il avait sous les yeux, n'a pas combiné lui-même le Jéhoviste et le second Elohiste, mais avait sous la main, — outre le Deutéronome, le livre des *Annales* et autres fragments de moindre importance, — l'Ecrit prophétique, déjà tout formé (2).

Wellhausen, qui place bien plus tard que nous la composition du Deutéronome, veut que l'Ecrit prophétique ait précédé le Code moabite. Aux raisons que nous avons fait valoir contre cette hypothèse s'ajoute le fait que le compilateur, de l'aveu de Wellhausen (3), est lui-même tout empreint de l'esprit du Deutéronome. La seule solution qui satisfasse à tous les indices que nous venons de relever, est donc de placer la composition de l'Ecrit prophétique dans la seconde moitié du huitième siècle.

Aussi bien, quel moment eût été plus propre à favoriser une entreprise de ce genre que l'époque où, sous la double action du prophétisme, qui chaque jour grandissait en puissance, et d'une cour dont le prince était lui-même un poète et un lettré (4), les écrivains hébreux rivalisèrent de talent et de fécondité? Exilé du royaume du Nord par la ruine de Sa-

(1) En particulier, Deut., XXXI, 14-21.

(2) Voy. Kittel, *Gesch. d. Hebr.*, p. 68.

(3) Voy. Wellhausen, *GI*, I, p. 372 ; *SV*, II, p. 95, n. 1.

(4) Voy. Esaïe, XXVIII, 9 et suiv. ; Prov., XXV, 1 et suiv.

marie et concentré à Jérusalem, le génie littéraire d'Israël atteignit alors son apogée dans les prédictions d'Esaïe, dans les méditations de Job (1), dans l'idylle de Ruth (2), dans l'histoire des *Annales de la Conquête*, et dans une foule de productions profanes ou religieuses, philosophiques ou poétiques dont il nous reste encore quelques débris épars, — fragments héroïques dans le livre des Rois, cantiques et *mechalîm*, — mais dont nous ne pouvons plus soupçonner le nombre ni la richesse, et qui firent que le règne d'Ezékias a pu être appelé : « l'époque classique de la littérature hébraïque (3). »

Le discours *Col hadebarîm*, dont il nous reste à parler (4), se rapproche encore plus du style deutéronomique que les *Annales de la Conquête*, à cause du sujet qu'il traite ; mais l'esprit qui l'anime n'est plus celui de ces derniers ouvrages. Tandis que le Deutéronome exhorte le peuple à la fidélité, et cherche à provoquer une réforme qui mettra Juda à l'abri des maux qui accablent Israël, le Discours n'espère plus que Jérusalem puisse échapper au sort de Samarie. Jérusalem « n'a pas connu le jour de sa visitation, » elle a laissé passer le moment favorable, elle est « revenue en arrière (5) ! » Maintenant,

(1) Cf. Reuss, *GHS*, p. 278 et suiv. ; comp. H. Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 65.

(2) Cf. Reuss, *GHS*, p. 293 et suiv.

(3) Cf. Renan, *Hist. Isr.*, III, ch. VI.

(4) Voy. ci-dessus, première partie, § 4.

(5) Esaïe, I, 4.

la mesure est comble, les sombres prédictions des prophètes et les malédictions du Deutéronome vont avoir leur accomplissement. Il va falloir partir pour l'exil, sous le coup de la colère divine, tandis que la foudre vengeresse tombera sur Canaan désolée, « comme au bouleversement de Sodome et Gomorrhe. »

... Les nations diront : Pourquoi Jéhovah a-t-il ainsi traité ce pays? Pourquoi l'embrasement de cette grande colère? — Et l'on répondra : Parce qu'ils ont abandonné le Pacte de Jéhovah, Dieu de leurs pères, qu'Il avait conclu avec eux (1).

Entre l'alternative posée par le Deutéronome et le décret prononcé par l'auteur du Discours, le règne de Manassé a brisé les ressorts de la vieille théocratie hébraïque. C'est ce demi-siècle d'idolâtrie barbare qui a été la faute irrémissible par laquelle fut lassée la longue patience de l'Eternel. Houldah, la prophétesse, l'a fait entendre à Josias :

Voici, j'amène la calamité sur ce lieu et sur ses habitants..., parce qu'ils m'ont abandonné et qu'ils ont encensé d'autres dieux à l'effet de me provoquer... — Pour cela, mon courroux s'est allumé contre ce lieu ; il ne s'éteindra pas (2) !

et Josias, tombant sur le champ de bataille de Meguiddo, a ouvert l'ère des calamités annoncées.

Mais la colère n'aura qu'un temps. Si l'Eternel châtie son peuple, ce n'est pas pour l'anéantir, mais pour le corriger, et l'auteur du Discours, unissant

(1) Deut., XXIX, 24 et suiv.
(2) 2 Rois, XXII, 16 et suiv.

sa voix à celle de Jérémie, promet à Israël que si, du sein de sa détresse, il revient à son Dieu, l'Eternel aura compassion.

JÉRÉMIE :

Je connais les projets que j'ai formés sur vous, dit Jéhovah; projets de paix et non d'infortune, afin de vous donner un avenir de paix et d'espérance. Vous m'invoquerez et vous partirez ; vous me prierez et je vous exaucerai. *Vous me chercherez et vous me trouverez, si vous me cherchez de tout votre cœur.* Je me laisserai trouver par vous, dit Jéhovah, et je ramènerai vos captifs ; je vous rassemblerai de toutes les nations et de tous les lieux où je vous ai chassés, dit Jéhovah, et je vous ramènerai dans le lieu d'où je vous ai fait aller en captivité (1).

L'AUTEUR DU DISCOURS :

... Là, *tu chercheras Jéhovah ton Dieu, et tu le trouveras si tu le cherches de tout ton cœur*... Tu retourneras à Jéhovah... Si tu reviens à Lui, Jéhovah ramènera tes captifs et aura compassion de toi; Il te rassemblera encore du milieu de tous les peuples chez lesquels Il t'aura dispersé. Quand tu serais exilé à l'extrémité du ciel..., c'est là qu'Il t'ira chercher; et Jéhovah ton Dieu te ramènera dans le pays que possédaient tes pères, et tu le posséderas (2).

Nous pourrions rapprocher d'autres passages encore (3), mais il nous semble que les faits parlent d'eux-mêmes, et qu'en plaçant l'auteur du morceau *Col hadebarîm* vers l'époque de la première dépor-

(1) Jér., XXIX, 11 et suiv.

(2) Deut., IV, 29, 30; XXX, 2 et suiv.

(3) Jér., XI, 4, comp. Deut., IV, 20; Jér., XXX, 11; comp. Deut., XXX, 7; Jér., XXXI, 31 et suiv., comp. Deut., XXX, 8 et suiv., etc.

tation (1) et dans l'entourage de Jérémie, on ne peut manquer de remettre ce discours prophétique dans son cadre naturel (2).

Nous voici arrivé, par la force des choses, au seuil même de l'exil. Tout nous porte à croire que le Deutéronome existait déjà sous sa forme actuelle, lorsque les exilés revinrent à Jérusalem en 536. C'est donc pendant le séjour à Babylone que la dernière main a été mise à notre ouvrage. Est-il possible de savoir par qui ce travail a été fait ?

Nous avons eu l'occasion de toucher un mot, au sujet des réformes d'Ezékias et de Josias (3), de l'historien qui a rédigé, dans un esprit fortement deutéronomique, les annales des rois d'Israël. Cet auteur n'a pu vivre avant l'exil, puisque son histoire, probablement tronquée, nous conduit jusqu'au temps de Jojakîm. Ses préoccupations donnent clairement à entendre qu'il appartient encore à la période durant laquelle le Deutéronome exerça son action ; on ne saurait donc, sans arbitraire, le repousser après l'exil. L'histoire de la royauté, qu'il achève, n'a pas été commencée par lui; il a trouvé déjà existants les récits de l'Ecrit prophétique qui s'étendaient jusque vers le Schisme (4), et d'autres écrits, moins importants, qui dataient des époques suivantes. Or,

(1) Déportation de Jojachîn, en 598.

(2) Comp. Kuenen, *HKE*, p. 258, et Reuss, *HL*, I, p. 207.

(3) Voy. ci-dessus, p. 278 et suiv.

(4) Voy. Bruston, *Les deux Jéhovistes*, p. 79.

la critique est unanime à reconnaître, dans les œuvres diverses qui forment le patrimoine historique de l'antique Israël, des retouches dont il est difficile de préciser le nombre et l'importance, mais qui trahissent l'activité littéraire d'un écrivain qui a vécu à la fin des temps deutéronomiques, et qui a retravaillé les sources de l'histoire hébraïque dans l'esprit du Deutéronome (1).

Cet écrivain ne serait-il pas précisément l'historien de la chûte des deux royaumes, lequel, en complétant l'œuvre de ses devanciers, a remanié leurs travaux de façon à mettre de l'unité dans son livre, à lui donner un plan chronologique, et à préparer ainsi, pour l'avenir, une histoire complète d'Israël depuis son origine jusqu'à son déclin?

(1) Pour l'Hexateuque, voyez Kuenen, *HKE*, § 7, n. 26 à 31, et § 13, p. 246 et suiv. — D'après Kuenen, le rédacteur deutéronomiste a pris, entre autres libertés, celle de rapprocher du Décalogue le Livre de l'Alliance, transposant ainsi dans les jours du Sinaï une promulgation qui appartient, en réalité, aux champs de Moab. Cette hypothèse a ceci de fort intéressant qu'elle fait disparaître la contradiction apparente du Livre de l'Alliance avec le Code moabite, et qu'elle explique pourquoi le Deutéronome, qui connaît la législation jéhoviste et en fait usage, passe absolument sous silence le fait de sa promulgation sinaïtique. D'après le Deutéronome, le Décalogue seul a été promulgué en Horeb.

Pour *Juges*, *Samuel* et *Rois*, voyez Kuenen (*HKE*, § 18, p. 23, 26, 27), d'après lequel nos livres historiques auraient subi des rédactions successives de la part d'écrivains deutéronomistiques. L'hypothèse que nous avons cru devoir adopter ne contredit pas absolument cette manière de voir, bien que nous n'estimions pas nécessaire de compliquer la question déjà si complexe de l'origine de nos sources, en admettant ici la pluralité des compilateurs.

Nous nous arrêtons à cette hypothèse, qui nous paraît à la fois la plus simple et la plus plausible.

Nous ne chercherons pas à la démontrer : préciser serait se tromper. Mais nous ne pensons pas qu'elle prête à des objections sérieuses : elle laisse la plus grande marge aux écrivains qui ont pu concourir à la composition et au remaniement des œuvres qui sont entrées dans la composition de l'ouvrage complet; elle reconnaît à cet ouvrage un auteur certainement postérieur aux principaux documents historiques qui font partie de sa rédaction définitive, enfin elle assigne à cette rédaction définitive une époque éminemment propre à la favoriser.

On envisage généralement la période de l'exil comme une période de torpeur intellectuelle et religieuse. L'histoire d'Israël s'interrompt en 586 et reprend en 536. Entre les deux, on se représente les captifs de Juda tournant la meule à Babylone, comme Samson chez les Philistins, et l'on appose sur ce demi-siècle d'histoire les deux mots que l'on voyait autrefois sur les cartes du noir continent : *Terra incognita.*

M. Gautier, qui fait très bien ressortir, dans son livre récent sur la mission du prophète Ezékiel, le véritable caractère de la période de l'exil, nous montre, dans les descriptions d'Ezékiel et de Jérémie, les déportés du Kebar fondant sur les bords du fleuve leurs colonies israélites, sans être le moins du monde inquiétés, construisant des maisons, cultivant des

champs et faisant revivre à Tel-Abîb les mœurs et la civilisation de Jérusalem (1).

Que l'on se souvienne, maintenant, que ce petit peuple de déportés renferme et agglomère sur la terre d'exil tout ce qui pouvait avoir quelque influence dans la mère patrie par la position, par le génie, par la parole ou par la foi. Que l'on songe que ce petit peuple choisi, mûri par l'épreuve, est entretenu sans cesse, par la prédication de ses prophètes, dans la conscience de ses privilèges extraordinaires; — il est le rejeton destiné à perpétuer l'arbre; la race élue, héritière des promesses, est incarnée toute entière en lui; le regard de Jéhovah ne se dirige plus vers Sion : il est fixé sur Tel-Abîb, pour voir de quelle manière l'homme nouveau va sortir de la fournaise ardente et comment les déportés préparent le berceau de l'Israël avenir (2). — On comprendra qu'un

(1) Lucien Gautier, *La mission du prophète Ezéchiel*. Lausanne, 1891, p. 30 et suiv.; comp. Renan, *Hist. d'Isr.*, III, liv. VI.

(2) « Les déportés, c'est le rameau détaché du tronc; mais ce rameau est vivant, tandis que le tronc est déjà atteint d'une maladie mortelle, et c'est sur le rameau que doivent se porter toutes les espérances. Les déportés, c'est l'essaim qui a quitté la ruche-mère, et que l'on considère généralement comme perdu ; mais c'est lui qui sera, en réalité, la souche des abeilles futures, alors que les habitants de la vieille ruche auront tous été anéantis. Jérémie, demeuré à Jérusalem, ne contredit pas Ezéchiel, et montre, au contraire, dans une image parlante, que c'est, en effet, chez les déportés que luira l'étoile d'Israël. C'est après l'an 599, après la déportation de Jéconias ; Jérémie (chap. XXIV) contemple en vision deux paniers de figues, dont l'un contient des figues excellentes, et l'autre des figues de rebut... Que signifient ces

pareil stimulant, chez de tels hommes, pendant un demi-siècle d'une liberté d'autant plus grande que les préoccupations politiques n'existaient plus, ait provoqué l'essor de toute une littérature où frémissent ensemble les grands souvenirs et les grands espoirs d'Israël.

On admire, à juste titre, l'histoire de ce peuple arraché à sa patrie, transplanté en pays païen et conservant assez de sève en lui pour ressusciter après plus d'un demi-siècle, rentrer en pèlerin dans

deux paniers contenant des fruits de qualités si différentes? L'Eternel va l'apprendre à son prophète : « Comme tu distingues » ces bonnes figues, » lui dit-il, « ainsi je distinguerai, pour leur » être favorable, les déportés de Juda que j'ai envoyés de ce lieu » dans le pays des Chaldéens. Je les regarderai d'un œil favorable » et je les ramènerai dans ce pays... Ils seront mon peuple, et je » serai leur Dieu, s'ils reviennent à moi de tout leur cœur. Mais » quant à Sédécias, roi de Juda, quant à ses chefs et au reste de » Jérusalem, ceux qui sont restés dans ce pays et ceux qui de- » meurent au pays d'Egypte, je les ferai devenir comme ces mau- » vaises figues qui ne peuvent être mangées à cause de leur mau- » vaise qualité... » (Comp. Jér., XXIX, 16-19.) « Telle est, précisément, la pensée dont Ezéchiel est invité à se pénétrer, et dont il a mission de persuader aussi son entourage. Il s'agit de faire comprendre aux déportés une vérité dont, si nous ne nous trompons, l'histoire de l'Eglise chrétienne a fourni, depuis lors, *mutatis mutandis*, d'assez nombreux exemples : c'est que le centre de gravité du peuple de Dieu s'est déplacé, et qu'il ne se trouve plus là où eux-mêmes le cherchent. Ils le cherchent à Jérusalem, tandis qu'il est en réalité au milieu d'eux. » L. Gautier, *op. cit.*, p. 79 et suiv. Comp. les pages consacrées par M. Gautier à Ezék., VIII-XI, et encore les pages 126-128, et tant d'autres passages que nous aimerions à citer.

un pays qu'il avait quitté en captif, et, poignée d'hommes sur des ruines, relever de toutes pièces les murs et la nation, au point d'écrire, cent ans après, une page glorieuse dans l'histoire.

Tout n'est pas d'admirer, il faut comprendre. Ce renouveau sublime ne livre son secret que si l'on considère la période de l'exil comme une période féconde et bénie entre toutes ; un temps de crise marqué par Dieu pour aboutir à une nécessaire transformation (1). Il fallait que le ver s'enfermât dans la

(1) M. Renan a eu une vision singulièrement juste de la chose, lorsqu'il écrivait : « ... Par des éliminations successives, Israël devint un groupe de justes, ne s'occupant ni de guerre ni de politique, acceptant la suzeraineté de Babylone, tout en gardant au fond du cœur cette pensée consolante que bientôt Babylone allait être détruite à son tour. Les classes profanes étaient frappées à mort ; l'école prophétique, au contraire, était plus vivante que jamais. » ... « Ce fut donc la captivité de Babylone qui fit définitivement d'Israël un peuple de saints. La cour et la classe militaire, toujours opposées aux prophètes, n'existaient plus... Les lévites, nombreux parmi les transportés, gardaient leur attachement aux choses religieuses. Les tièdes et les indifférents prirent vite leur parti, et s'établirent en Orient, où les emplois lucratifs ne leur manquèrent pas. Les piétistes se groupèrent, s'exaltèrent par leur rapprochement. Disciples pour la plupart de Jérémie, ils affirmèrent plus que jamais l'avenir d'Israël et la juste providence de Jahvé. C'est ici le moment décisif. La crise qui ne détruit pas une conscience naissante la fortifie. Le judaïsme fut désormais comme un faisceau cerclé de fer. Dès les premières années de la captivité, le groupe des saints dispersés sur les bords de l'Euphrate avait reconstitué un foyer de vie aussi intense que celui qui brûla le sang juif aux jours les plus enfiévrés de Jérusalem » (Renan, *Hist. d'Isr.*, III, p. 388 et suiv.).

chrysalide pour tisser dans le silence les ailes de son papillon. La chrysalide, c'est l'exil. Pour que le royaume devînt l'Eglise, il fallait qu'un long séjour loin du sol natal rompît les vieilles traditions impropres aux temps nouveaux (1) ; il fallait que des

(1) Nous ne résistons pas au désir de citer, après M. Gautier et dans sa traduction, ce passage si profondément juste de B. Stade, dans son *Histoire d'Israël* (*Gesch. d. Volkes Israel*, Berlin, 1888, II, p. 13-14) : « Il y avait deux siècles que les prophètes représentaient au peuple que sa conduite et sa façon d'adorer Dieu était pour celui-ci une source d'irritation et de déplaisir... Il y avait deux siècles que la destruction de Jérusalem était annoncée par les prophètes de la part de Jéhovah, comme le châtiment que Dieu devait finir par infliger à son peuple à cause de ses péchés, à moins d'une conversion et d'une régénération. Jéhovah avait indiqué les grandes puissances de la terre comme devant être ses instruments pour accomplir ses jugements. C'était précisément l'idée centrale de la prédication de Jérémie, pendant les derniers quarante ans avant la ruine de Jérusalem, que Jéhovah allait abandonner la Palestine aux Babyloniens, qu'il ferait fondre le jugement sur Jérusalem, sans se laisser arrêter par des égards pour le temple, qu'il livrerait la cité rebelle entre les mains de Nébucadnetzar. Ce même Jéhovah revendique maintenant, comme son œuvre propre, la destruction de la ville et la profanation de de son temple. La chute de Jérusalem a lieu, d'après le témoignage d'Ezéchiel, pour qu'Israël reconnaisse « que je suis Jéhovah » (XXIV, 24 ; VI, 7, 13 et suiv. ; XII, 16 ; XV, 7 ; XXXIII, 29). Et Juda est déporté, pour qu'il reconnaisse que c'est Jéhovah qui a fait prédire par ses prophètes la disparition du royaume de Juda et de sa capitale (V, 13, 17 ; VI, 10). Cette disparition est un triomphe de la justice de Jéhovah, une confirmation de la prophétie. Le châtiment terrible, annoncé par les prophètes comme devant atteindre Israël impénitent et rebelle, ce châtiment que le peuple, dans son indignation patriotique, ne pouvait

temps de recueillement et de foi permissent d'élaborer les plans, les lois, l'organisme vital de la Jérusalem nouvelle, la charte de l'avenir. C'est dans le sentiment de la nécessité de préparer des jours meilleurs, joint à la crainte patriotique de voir l'héritage traditionnel se perdre dans ces temps troublés, qu'il faut chercher l'inspiration d'Ezékiel, « le directeur spirituel des déportés ; » celle du second Esaïe, tenant en éveil, les reins ceints, le petit trou-

admettre, ce châtiment s'accomplit. Dès lors, c'en est fait de toute opposition contre la conception prophétique... Quiconque veut conserver la foi en Jéhovah et, par conséquent, ne pas renier sa nationalité, est obligé désormais d'accepter l'idée de Dieu telle que les prophètes la présentent, de souscrire à leurs jugements sur le passé, et de reconnaître que les instructions des prophètes constituent la seule lumière que Dieu fasse briller maintenant. C'est ainsi que les prophètes et leurs adeptes deviennent soudain les conducteurs de la destinée d'Israël... Le peuple de l'exil se soumet à leurs directions et apprend d'eux à abandonner l'idéal passé et à comprendre le présent. Il acquiert une confiance en Dieu plus forte que ci-devant, il apprend à connaître une voie dans laquelle il cessera d'encourir la colère divine et s'avancera vers un avenir meilleur. Ainsi se forme, au sein des Juifs de la déportation, le noyau de la communauté postexilique... Le véritable conducteur, l'initiateur en tout ceci est Ezéchiel, dont l'activité publique ne subit plus aucune entrave. Sa figure apparaît au premier plan..., et l'on peut l'appeler le père, le directeur spirituel des déportés... » — « Ezéchiel a tracé le tableau de l'avenir, enrichi l'espérance messianique de traits nouveaux, et préparé la domination de la loi. Il a ainsi formulé les deux idées religieuses, issues d'une même source et se complétant l'une l'autre, sur lesquelles se sont édifiées la foi et les mœurs du judaïsme. Les conséquences dernières de sa théologie se font sentir jusqu'à nos jours... »

peau des élus ; celle des poètes inspirés qui mirent dans leurs psaumes l'écho des *Lamentations* :

> Nous nous sommes assis sur les canaux de Babylone,
> Et nous avons pleuré au souvenir de Sion...

Celle, enfin, d'écrivains et de compilateurs de toutes sortes, patriotes obscurs mais fervents d'esprit, qui apportèrent chacun leur pierre à l'édifice de la restauration, et parmi lesquels vécut le rédacteur définitif du Deutéronome.

CHAPITRE III.

LE CODE SACERDOTAL.

§ 1er. — *Le Code sacerdotal et la littérature antérieure à l'exil.*

L'examen attentif des trois législations que le Pentateuque renferme nous a montré que le Code sacerdotal est postérieur à l'ère deutéronomique, laquelle, nous venons de le voir, s'est étendue jusqu'à l'exil. Les raisons de détail — historiques ou littéraires — que l'on a coutume de faire valoir en faveur de l'antiquité du premier Elohiste, ne sauraient avoir une portée réelle, tant que la preuve d'ensemble, fournie par l'étude comparée des sources du Pentateuque, n'aura pas été démontrée fausse. Toutefois, afin de mettre autant que possible la question en pleine lumière, nous dirons quelques mots, avant d'aller plus loin, des raisons principales sur lesquelles s'appuie l'hypothèse de la priorité du Code sacerdotal.

On peut ranger ces raisons en trois groupes, sui-

vant qu'elles sont tirées de la nature du Code lui-même, des livres historiques antérieurs à l'exil ou de la prophétie des VIIIe et VIIe siècles.

I

Le fait que le premier Elohiste connaît mieux que les autres sources, et suppose, d'un bout à l'autre, les circonstances historiques et locales du séjour au désert (1), ne prouve-t-il pas que nous avons en lui le

(1) La solidarité qui relie, au moins en apparence, le Code sacerdotal à l'époque mosaïque, était, au temps où la division des sources n'avait pas encore fait ses preuves, le principal argument sur lequel les défenseurs de l'opinion traditionnelle s'appuyaient pour dire, avec M. Frédéric Monod, dans sa thèse de bachelier : *Impossibile est alium quam Mosem Pentateuchum scripsisse* (F. Monod, *De Pentateuchi authentia.* Genevae, 1818, p. 9). Ce n'est point ici le lieu de parler de cet intéressant opuscule, dont la connaissance nous est malheureusement parvenue trop tard pour qu'il nous fût possible de le mentionner à sa place, dans la troisième partie de notre premier volume (ch. II, p. 162). Si nous le rappelons, c'est parce que son histoire nous paraît renfermer un enseignement précieux à l'adresse des chrétiens pour lesquels le maintien de l'opinion traditionnelle touchant l'origine mosaïque du Pentateuque est indispensable à la conservation de la foi. « J'ai souvent entendu raconter à mon père, » nous écrit M. le pasteur Théodore Monod, « l'histoire de sa thèse de bachelier en théologie. C'était à Genève, en 1818. Il avait d'abord pris pour sujet *La divinité de Jésus-Christ.* (On sait que les tendances de la Faculté étaient sociniennes.) Il fut invité à en choisir un autre. Il proposa alors un sujet moins dogmatique : *La prière.* La Faculté refusa derechef son autorisation : cela sentait encore trop le méthodisme. Enfin, nous disait mon père,

document le plus authentique et le plus rapproché en date de l'époque mosaïque?

Cet argument a vieilli, mais il impose par sa simplicité. M. Vuilleumier, dans une page excellente, montre le cas qu'il faut en faire. Il reconnaît que, contrairement au Livre de l'Alliance et au Deutéronome, les lois élohistes semblent faites spécialement en vue du séjour au désert. Elles supposent le peuple réuni dans un même camp et vivant sous des tentes autour du tabernacle. Plusieurs sont adressées à Aaron en personne, d'autres à Aaron et à ses fils.

« Mais, ajoute le savant professeur de Lausanne, cette teinte locale, quelque apparente qu'elle soit, ne suffit pas pour faire contrepoids aux preuves fournies par le contenu de ces mêmes lois. L'essentiel, ici, c'est le tissu, c'est l'étoffe, non la couleur. La forme ne saurait emporter le fond. Elle pourrait, cette forme, être le fait de la rédaction, laquelle, en codifiant ces *thôrôth*, se serait reportée en esprit à l'époque mosaïque. Je dis plus : non seulement cette manière de mettre les lois en rapport direct avec la vie au désert *peut* fort bien provenir d'une rédaction postérieure, mais elle *doit* être l'œuvre d'une époque moins ancienne. Nous n'hésitons pas à y voir l'indice positif du fait que les lois du Code sacerdotal dans leur rédaction actuelle sont

je me décidai à traiter un sujet sur lequel il n'y eût pas de divergence d'opinion, et j'offris de prouver que *Moïse est l'auteur du Pentateuque*. Cette fois, mon choix fut agréé par mes professeurs. »

d'une origine relativement récente. Voici pourquoi :

La grande majorité de ces lois (1) est censée avoir été promulguée par Moïse *pendant que le peuple était campé au pied du Sinaï*, c'est-à-dire du troisième mois de la première année au second mois de la seconde. Or, à ce moment-là, rien n'était plus étranger à Moïse que *la prévision d'un séjour prolongé dans le désert.* Lorsque le peuple s'ébranla pour quitter le Sinaï (2), Moïse avait incontestablement le dessein de traverser le désert de Paran pour gagner de là le point le plus rapproché de la frontière de Canaan et pénétrer dans la terre promise par le midi. Dans ce but, il envoie de Kadès douze chefs pour explorer le pays (3), et c'est seulement au retour de ces émissaires, quand le peuple se mutine à l'ouïe de leurs récits et qu'il demande à retourner en Egypte, c'est *alors seulement* qu'intervient la sentence divine qui condamne la génération rebelle à végéter au désert jusqu'à sa mort (4). Cela étant, comment Moïse, au moment de rédiger ses lois *sinaïtiques*, pouvait-il les formuler comme si le peuple avait été destiné *dès l'abord* à passer plus d'un tiers de siècle *dans le désert ?* Et à supposer qu'au lieu de les écrire (ou faire écrire) immédiatement, au pied même du Sinaï, il n'eût procédé à ce travail

(1) Ex., XXV-XXXI; Lév. presque en entier et Nomb., I-X, 10.

(2) Nomb., X, 11.

(3) Nomb., XIII, 3.

(4) Nomb., XIV.

que pendant les loisirs dont on prétend qu'il jouissait dans les oasis de l'Arabie pétrée, s'imagine-t-on qu'il les eût revêtues de cette forme locale et temporaire? Les aurait-il rédigées spécialement en vue de la génération qui s'en allait mourant dans sa prison du désert, et non pas plutôt en vue de celle qui grandissait sous ses yeux et qu'il comptait introduire avant longtemps dans le pays de la promesse?

Bien loin, par conséquent, de parler en faveur de l'origine mosaïque de ce nombreux groupe de lois, la prétendue couleur locale dont elles sont empreintes témoigne contre elle. Mais, d'autre part, autant cette forme en apparence historique serait inconcevable sous la plume même de Moïse ou d'un de ses aides, autant elle s'explique naturellement si la rédaction de ces lois s'est faite quelques siècles plus tard. A cette époque, le souvenir de Moïse et de la grande œuvre de sa vie se confondait presque nécessairement dans les esprits avec celui des quarante années du désert. On ne pouvait se représenter la majestueuse figure du législateur indépendamment de ce cadre historique, ni son ministère législatif autrement qu'en rapport immédiat avec la situation du moment. Une thorah semblait porter d'autant plus la marque de son origine mosaïque qu'elle rappelait davantage, par la forme même de sa rédaction, les circonstances de temps et de lieu où vécurent les contemporains du grand prophète (1). »

(1) H. Vuilleumier; *art cit.*, § 40. Impossible de donner une

Ainsi, le fait que le premier Elohiste est si bien au courant de tout, et présente si bien les choses, témoigne contre son antiquité, et prouve que son auteur vivait non pas dans les temps reculés où les souvenirs du désert étaient encore vivants, mais dans des temps beaucoup plus modernes, où l'imagination aidait à reconstruire les grands événements du passé.

Un autre argument consiste à tirer de la langue du Code sacerdotal une preuve de sa priorité. On collationne avec soin ses expressions particulières, on traite d'archaïsmes les locutions rares, on établit quelques comparaisons ingénieuses et l'on conclut de l'originalité du style à l'antiquité de l'écrivain : S'il avait connu les autres écrits, ne les aurait-il pas imités (1)?

De tels raisonnements sont de ceux dont on peut toujours renverser les termes. Dans l'espèce, on n'y a pas manqué. Suivant que les philologues appartenaient à l'une ou l'autre école, les preuves allaient

meilleure preuve du fait que, dans C, « le convenu l'emporte sur la réalité vivante » (voy., dans notre première partie, la caractéristique du Code sacerdotal).

(1) « Impossible d'admettre, » dit Riehm (*Einleit*, I, p. 276), « que si l'auteur du Code sacerdotal avait connu et utilisé l'ouvrage jéhoviste et la législation deutéronomique, le style de ces derniers n'eût eu aucune influence sur lui. » Le même raisonnement pourrait être tenu, avec autant de raison, au sujet d'Ezékiel qui, lui aussi, s'occupe de législation. Or, qui voudrait conclure du fait qu'Ezékiel n'a point subi l'influence du style de ces deux écrits, que le Jéhoviste et le Deutéronome sont postérieurs à l'exil?

en sens contraire. L'échafaudage de Ryssel (1) est renversé par Giesebrecht (2) et Giesebrecht, à son tour, est malmené par Driver (3). La langue, archaïque d'après Riehm (4), est aramaïsante d'après Wellhausen (5).

(1) Voy. Ryssel, *De elohistæ pentateuchici sermone*. Lips., 1878. Il divise la littérature hébraïque, au point de vue philologique, en trois périodes : 1° des débuts, à 700 ; 2° de 700 à 600 ; 3° de 600 ou 550, à la fin. Pour lui, le Code sacerdotal appartient en partie à la première, en partie à la seconde.

(2) Giesebrecht, *Zur Hexateuchkritik*, dans la *Zeitschr. f. Alt. Wiss.*, I, p. 177 et suiv. Voy. aussi contre Ryssel, Kuenen, *Onders.*, § 15, n. 21. D'après Giesebrecht, la philologie démontre que le Code sacerdotal est postérieur à Ezékiel et au second Esaïe.

(3) Driver, *Journal of Philology*, XI, p. 201 et suiv.

(4) Riehm, *op. cit.*, *loc. cit*. Comp. Dillmann, *NDJ*, p. 663.

(5) Wellhausen, *GI*, 397 et suiv. Comp. Giesebrecht, *art. cit.* Dans son second article sur *le document élohiste et son antiquité*, M. le professeur Bruston insiste beaucoup sur des rapprochements de mots et des similitudes d'expressions, pour prouver que le Deutéronome, les historiens et les prophètes antérieurs à l'exil, ont connu et imité le premier Elohiste. Si nous n'avons pu nous laisser convaincre par le grand nombre des passages invoqués, c'est parce que chacun d'eux, pris à part, ne nous a point paru fournir une preuve suffisante. Ainsi, l'expression : « la terre (הארץ) ouvrit sa bouche » (Deut., XI, 6), doit provenir de C (Nomb., XVI, 32), et prouver que le récit de la révolte de Coré, passé sous silence par le Deutéronome, a pourtant été connu de lui. Or, l'expression du Deutéronome contient un autre verbe que la phrase de l'Elohiste (*phatsethah* et non *vatiphthach*, comp. Ps. CVI, 17), et ce verbe est précisément celui dont se sert l'Ecrit prophétique dans la révolte de Dathan et Abiram, mentionnée par le Deutéronome : *ouphatsethah haadamah eth-piah*, « la terre ouvrit sa bouche, »

Qu'est-ce à dire, sinon que nous en savons trop

(Nomb., XVI, 30). L'emploi de *haarets* au lieu de *haadamah* n'a pas grande signification, vu que ce dernier terme n'est nullement pour D une « expression favorite » comme pour J, lequel emploie, du reste, fréquemment *haarets* (voy. Gen., IX, 19; XI, 1; XIX, 31, etc.). — Parmi les « nombreuses locutions élohistes mêlées dans le style du Deutéronome, » M. Bruston relève des expressions comme : « à bras étendu » (*zeroang netouîah*), employée en D, VII, 19, etc.; « avec précipitation » (*beriphazôn*), dont il est question au sujet des azymes (Deut., XVI, 3), « *thabnîth*, » image, etc. Pour ce qui est de la première, que nous lisons quatre fois dans le Deutéronome (VII, 19; IX, 29; XI, 2; cf. IV, 34), deux fois dans les Rois (1 Rois, VIII, 42, et 2 Rois, XVII, 36), et dans Jérémie, XXXII, 21, tandis que C ne la renferme qu'une fois (Ex., VI, 6; comp. VII, 5), peut-on l'appeler une « locution élohiste »? L'expression *beriphazôn* est employée seulement trois fois dans l'Ancien Testament : Par C, dans Ex., XII, 11 : « Vous mangerez l'Agneau *beriphazôn* (à la manière des fugitifs); » par D, dans Deut., XVI, 3 : « Tu mangeras des pains azymes, parce que c'est *beriphazôn que tu es sorti* d'Egypte, » et par Esaïe (LII, 12) : « *Ne sortez pas beriphazôn.* » La locution du Deutéronome : *Sortir avec précipitation* se retrouve non pas dans C, mais dans le second Esaïe. Il n'y a donc aucune raison pour que le Deutéronome ait imité le Code sacerdotal. Enfin, le mot *thabnîth*, employé dans un assez grand nombre de documents, est pris, dans Deut., IV, beaucoup plutôt dans le sens d'image, *simulacrum*, comme dans Ezék., VIII, 10; Esaïe, XLIV, 13, etc., que dans celui de modèle, *typus*, comme dans C et dans 2 Rois, XVI, 10. Ici non plus, le rapprochement des textes du Deutéronome et du Code sacerdotal ne s'impose pas. — Nous nous bornerons à ces quelques remarques. Si nous nous les sommes permises, c'est pour faire voir que, malgré tout le talent et la compétence avec lesquels MM. Bruston, Dillmann et autres savent l'employer, l'argument philologique est rarement assez sûr pour pouvoir être concluant. (Voy. ci-dessus, p. 128 et suiv.)

peu sur l'histoire de la littérature hébraïque (1) pour pouvoir accorder grand crédit à l'argument philologique? L'étude de la langue du Code sacerdotal nous apprend comment son auteur écrivait, mais non la date de son livre.

II

Les défenseurs de la priorité du Code sacerdotal ont fourni, en faveur de leur hypothèse, un assez grand nombre de passages tirés des ouvrages historiques antérieurs à l'exil et dans lesquels ils pensent trouver la preuve que leurs auteurs ont connu le premier Elohiste et sa législation. Nous avons déjà parlé des prétendues citations découvertes dans les autres sources du Pentateuque (2). Le livre de Josué,

(1) Si la philologie hébraïque nous est d'un si petit secours, cela vient de ce que les documents, tous très anciens, sont très restreints comme nombre, très isolés comme littérature, et, au fond, très uniformes comme langue. Aussi bien, d'une façon générale, c'est l'histoire qui nous rend juges du style et non le style qui nous rend juges de l'histoire. Qu'il s'agisse des langues mortes ou des langues vivantes, nous ne connaissons le style d'une époque que lorsque les divers écrivains de cette époque nous sont connus. Chercher à reconstituer une période en groupant les écrivains d'après leur style, c'est s'exposer aux plus graves erreurs. L'histoire de la littérature ne nous montre-t-elle pas que les périodes riches en productions littéraires abondent en styles divers?

(2) Il en est une, sur laquelle nous n'avons pas eu l'occasion de nous expliquer et qui est tirée du motif donné par E (Ex., XX, 8 et suiv.) à la sanctification du sabbat. Le décalogue élohiste, nous dit-on, est un des plus vieux documents du Pentateuque. Or, il ordonne de se reposer le jour du sabbat : « Parce que

composé des mêmes documents que les cinq livres mosaïques, tombe sous le coup des observations que

l'Eternel a fait en six jours les cieux, la terre, la mer et tout ce qui y est contenu, et s'est reposé le septième jour. » Où donc E a-t-il puisé cette donnée ? Dans C (Gen., I, 1-II, 3). Donc le Code sacerdotal est antérieur au second Elohiste. Ce raisonnement paraît tout simple, au premier abord. Mais quand on songe que le motif donné au repos du sabbat par la version deutéronomique du Décalogue est tout à fait différent, et que, dans le Décalogue reconstitué, tant bien que mal, à l'aide des vieilles prescriptions de Lév., XIX, l'ordre d'observer le sabbat n'est accompagné d'aucun motif, non plus que le commandement d'honorer son père et sa mère (Lév., XIX, 3), on comprend pourquoi la critique est de plus en plus amenée, par la comparaison attentive des diverses versions du Décalogue, à penser que le texte primitif n'a été conservé dans aucune d'elles et qu'il devait se réduire à la courte mention des dix devoirs principaux, abstraction faite de tout commentaire. « Il est infiniment probable, » dit M. Vuilleumier (*op. cit.*, 5e art., p. 611, note 2), « que le décalogue fondamental dans sa teneur primitive, tel qu'il figurait sur les tables de pierre, ressemblait beaucoup plus à ces textes de Lév., XIX, que ce n'est le cas des rédactions plus développées que nous connaissons par Ex., XX, et Deut., V. Voici la forme élémentaire sous laquelle on peut présumer que les dix commandements se présentaient dans le document original :

Première table.

Je suis l'Eternel ton Dieu !
Qu'il n'y ait pas pour toi d'autre Dieu à côté de moi !
Tu ne te feras point d'image taillée !
Tu ne proféreras pas le nom de l'Eternel ton Dieu pour néant !
Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier !
Honore ton père et ta mère !

Seconde table.

Tu ne tueras point !

nous avons émises au sujet du Deutéronome et de l'Ecrit prophétique.

Restent, comme sources de l'histoire d'Israël avant l'exil, le livre des Juges et les livres de Samuel et des Rois. Il s'agit de savoir si ces ouvrages font allusion au Code sacerdotal, et si le tableau qu'ils nous donnent de la vie civile et religieuse d'Israël cadre en quelque mesure avec ce que l'on serait en droit d'attendre d'une nation organisée selon les lois du premier Elohiste. On a cherché des allusions, on en a vu dans la mention des lévites qui « descendent l'arche de Jéhovah (1), » du pain de proposition (2), de l'éphod (3), de l'*ourîm* (4), de l'autel d'or (5) et des « ustensiles sacrés » portés par les sacrificateurs et les lévites (6). — Mais quoi, le culte n'existait-il pas avant l'exil ? N'y avait-il pas un temple, des céré-

Tu ne commettras point d'adultère !
Tu ne commettras pas de vol !
Tu ne déposeras pas contre ton prochain en faux témoin !
Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain ! »

Kittel, dans son *Histoire des Hébreux* (p. 221), et Riehm, dans son *Introduction* (p. 169), arrivent au même résultat. — Dès lors, le fait de savoir à quelle main nous devons l'addition postérieure du commentaire (Ex., XX, 11) entre lui-même en question, et ce texte, d'origine douteuse, ne peut plus nous servir à fixer les rapports de la source primitive E avec le Code sacerdotal.

(1) 1 Sam., VI, 15.

(2) 1 Sam., XXI, 6 ; 1 Rois, VII, 49.

(3) 1 Sam., XXI, 9 ; XXIII, 6-12 ; XXX, 7.

(4) 1 Sam., XXVIII, 6.

(5) 1 Rois, VII, 48.

(6) 1 Rois, VIII, 3-11.

monies, une arche, des sacrificateurs et des lévites? La législation sacerdotale est-elle sortie de l'imagination d'un prêtre, comme Minerve toute armée du cerveau de Jupiter? Sinon, comment s'étonner de retrouver dans ses pages des allusions à un culte dont elle prétend donner les lois? Le fait qu'il existe de nombreux points d'attache entre le Code sacerdotal et les anciennes coutumes de la religion d'Israël ne prouve nullement que la législation élohiste a servi de point de départ au développement religieux de la théocratie, mais seulement que l'œuvre de l'écrivain sacerdotal est une œuvre historique, dont le but est de donner une organisation plus précise et plus complète à un culte déjà établi.

Les allusions dont nous venons de parler ne pourraient avoir le sens qu'on leur prête que si l'ensemble des faits qui nous sont rapportés sur la vie religieuse d'Israël, avant l'exil, établissait clairement que le culte était alors organisé conformément aux vues et prescriptions du Code sacerdotal. Or, nous avons montré, dans notre étude sur le sanctuaire, les sacrifices, les fêtes et le sacerdoce, que l'histoire témoigne contre une organisation de ce genre. Admettre que les juges et les rois ont eu connaissance du Code sacerdotal, c'est admettre du même coup qu'ils l'ont violé sans scrupule et d'une façon constante (1). Les défenseurs de la priorité de l'Elohiste le reconnaissaient eux-mêmes, et c'est pour cela qu'ils en viennent aujourd'hui à nous présenter le

(1) Voy. Reuss, *HL*, I, p. 138 et suiv.

Code sacerdotal comme un « écrit privé, » dont le clergé seul savait la teneur (1) ; comme un simple « idéal, que la race sacerdotale avait l'intention de réaliser le plus tôt possible (2)... » Mais alors, pourquoi chercher encore, dans tous les anciens livres d'Israël, des preuves que le Code sacerdotal était connu et mis en pratique !

Un argument sur lequel les partisans de l'antiquité du Code sacerdotal aiment à revenir, est tiré du fait que les livres historiques antérieurs à l'exil supposent, auprès du premier temple, une hiérarchie fortement organisée : « Dès l'époque où Salomon érigea le temple sur la colline de Sion (pour ne pas remonter plus haut, jusqu'à Achimélek ou à Eli), nous voyons sans cesse un fonctionnaire sacerdotal exercer une autorité supérieure dans le sanctuaire de Jérusalem. Au temps de Salomon, c'est Tsadok. Sous Athalie et son successeur Joas, c'est l'éminent Jéhojada que 2 Rois XI et XII n'appellent pas seulement « le prêtre, » mais aussi « le grand prêtre, » (3) et qui occupe incontestablement un poste tout à fait hors de pair, non seulement dans le temple, mais dans l'Etat tout entier. Sous le roi Achaz, le prêtre Urie remplit un rôle analogue (4). Sous

(1) Voy., ci-dessus, p. 292, n. 2 ; comp. Dillmann, *NDJ*, p. 666.
(2) Voy. M. Bruston dans la *Rev. théologique*. Montauban, 1889, p. 382.
(3) 2 Rois, XII, 10.
(4) 2 Rois, XVI, 10-16.

Josias, l'autorité dans le temple appartient à Hilkija, et celui-ci est plusieurs fois qualifié de grand prêtre (1). Enfin, lors de la ruine de Jérusalem, nous ne rencontrons pas seulement la mention de « Séraja, le grand prêtre, » mais à côté de lui est mentionné « Sophonie, le prêtre en second (2). » De ces constatations, il ressort que le sacerdoce israélite possédait une hiérarchie et que le premier Elohiste est antérieur à l'exil.

On voudra bien remarquer, tout d'abord, que la hiérarchie du Code sacerdotal a pour fondement la distinction rigoureuse des prêtres et des lévites. Or, cette distinction, inconnue au Deutéronome, n'existe pas non plus dans le grand ouvrage d'histoire : Juges-Samuel-Rois (3). Cela seul suffirait pour interdire toute assimilation entre la hiérarchie du premier temple et celle du Code sacerdotal. En outre, le grand prêtre du Code sacerdotal est distingué des autres par l'onction. Il est le prêtre oint : *Cohen hammachîak*, et des rites spéciaux doivent accompagner son entrée en fonction. Pas la moindre trace de ces rites dans nos livres d'histoire.

Mais si le cérémonial ordonné par le Code sacerdotal ne se retrouve pas dans l'histoire de l'ancien sacerdoce, le personnel, du moins, a-t-il été le

(1) 2 Rois, XXII, 4-8 ; XXIII, 4 ; d'autres passages disent simplement le prêtre.

(2) 2 Rois, XXV, 18. — L. Gautier, *op. cit.*, p. 360.

(3) Le ו de 1 Rois, VIII, 4, ne suffit pas pour prouver le contraire !

même? Et la sacrificature d'Aaron, seule autorisée par la législation élohiste, a-t-elle été respectée? Avant l'avènement de la famille de Tsadok, dont l'origine aaronide est elle-même fort discutée, les usages établis sont en contradiction avec les prescriptions du Code sacerdotal. « Sans doute, les prêtres attachés au sanctuaire national de Silo appartenaient à la tribu de Lévi, et plus spécialement à la *maison d'Aaron* (1). Sans doute encore que dès l'époque des juges on recourait de préférence, pour les sanctuaires fondés en divers lieux, au ministère des prêtres lévitiques (2). Cependant, à défaut d'un lévite, l'éphraïmite Mikah n'hésite pas à installer *un de ses fils* comme prêtre dans sa « maison de Dieu (3). » Ni Gédéon (4), ni Manoah, ni Saül, ni David n'étaient lévites. L'origine lévitique de Samuel est sujette à caution (5). En tout cas, ni les uns ni les autres n'étaient de la famille d'Aaron. Et cependant les uns comme les autres ont offert des sacrifices. Lors du transport de l'arche en Sion, David portait un éphod et il bénit le peuple au nom de l'Eternel (6). Mieux que cela : non content d'avoir *deux* prêtres en chef, Çadoq et Ebyathar, David

(1) Jug., XX, 28; 1 Sam., II, 27 et suiv.

(2) Jug., XVII, 13 ; XVIII, 19.

(3) Jug., XVII, 5.

(4) Voy. la conduite de Gédéon (Jug., VI, 19-21).

(5) Les livres de Samuel n'en disent rien. Elle n'est mentionnée que par une généalogie du livre des Chroniques. D'après Sam., I, 1, il serait Ephraïmite.

(6) 2 Sam., VI, 14-17.

établit comme prêtres ses propres fils, ainsi que Ira le yaïrite (1). Toutes choses qui se concilient sans difficulté avec les dispositions élastiques du Livre du pacte, mais sont en opposition flagrante avec les théories du Code sacerdotal sur la compétence pontificale exclusive des aaronides (2). »

La présence de plusieurs prêtres à la tête du sacerdoce est aussi opposée aux conceptions du Code sacerdotal que l'existence d'un prêtre en second leur est étrangère (3).

Aussi bien l'histoire du sacerdoce au temps de la royauté montre-t-elle avec la dernière évidence que, comme le dit fort bien M. Vuilleumier, « la prêtrise était alors une charge de la cour (4). »

(1) Segond traduit improprement par ministre d'Etat le mot *cohen*, qui signifie partout et toujours ministre du culte, *prêtre* (2 Sam., VIII, 18 ; XX, 26).

(2) H. Vuilleumier, *op. cit.*, art. 7, p. 133; comp. J. Orth, *La tribu de Lévi*, *art. cit.*, p. 389 et suiv.

(3) « A mesure que la puissance des Lévites augmentait, les distinctions se dessinaient aussi plus nettement. C'est ainsi que 2 Rois, XXIII, 4, mentionne les prêtres du second ordre et les gardiens des portes (XII, 10), division que nous retrouvons encore au ch. XXV, 18. Ces passages prouvent, sans doute, qu'à cette époque il a existé une certaine hiérarchie, mais ils démontrent aussi qu'elle n'a pas été conforme à la Loi. En effet, où le Pentateuque parle-t-il de prêtres du second ordre et de prêtres gardiens des portes (*Cohanîm shomerê hassaph*, 2 Rois, XII, 10?) Le Deutéronome ne parle jamais d'une hiérarchie, et les trois livres précédents la veulent autrement que ne nous la représente le deuxième livre des Rois » (J. Orth, *La tribu de Lévi et la Loi*, *art. cit.*, p. 391); comp. Jér., LII, 24-26.

(4) *Loc. cit.*, note 2.

Ce qui donne à Tsadok une position exceptionnelle, c'est qu'il a porté l'arche aux jours difficiles d'Absalom (1). La disgrâce d'Abiathar (2) achève de lui donner la première place. Il est le sacrificateur du roi, et, comme tel, le chef des prêtres du temple. Jéhojada est avant tout un grand patriote; c'est lui qui trame et dirige le complot qui amène la ruine d'Athalie et l'avènement de Joas (3). Rien, au point de vue religieux, ne le distingue des autres prêtres. S'il est appelé une fois *Cohen haggadol* (4), cela prouve seulement qu'au temps où le second livre des Rois fut écrit, c'est-à-dire à l'époque de l'exil, on appelait déjà *grand prêtre* le prêtre que la faveur, ou son talent, avait mis à la tête du sacerdoce. Cette prééminence ne lui venait ni de la hiérarchie ni de la religion, mais du roi et des circonstances politiques. Plus tard, Urie est appelé simplement *Cohen*, malgré ses hautes fonctions. Il est le ministre des cultes à Jérusalem, et nullement un grand prêtre comme l'entendra plus tard la hiérarchie du culte inviolable. Il profane le temple sans la moindre résistance pour obéir à Akhaz qui veut plaire à Touglat-Phalasar (5). Enfin, Hilkîah (6) est un *Cohen haggadol* à la façon d'Urie, seulement c'est un prêtre fidèle. Il doit son titre au fait qu'il

(1) 2 Sam., XV, 25.
(2) 1 Rois, II, 26.
(3) 2 Rois, XI.
(4) 2 Rois, XII, 10.
(5) 2 Rois, XVI, 10-20.
(6) 2 Rois, XXII-XXIII.

est fonctionnaire du roi, tout comme Chafan, le secrétaire, et Challoum, l'intendant de la garde-robe. Hilkîah a sous lui, comme plus tard Seraîah, des lieutenants appelés *Cohaney hammicheneh* (1), ce qui achève de montrer que nous avons affaire ici à une organisation tout à fait différente de celle du Code sacerdotal.

Ainsi, le sacerdoce, après avoir été ouvert à tous, devint peu à peu la propriété des lévites et plus spécialement de la famille d'Aaron. Lorsque la construction du temple eut fait de Jérusalem la métropole religieuse d'Israël, les prêtres de la cour devinrent, par la force des choses, les chefs de la caste sacerdotale. Entre les prophètes, qui parlaient au nom de Jéhovah, et les rois qui détenaient le pouvoir civil, les prêtres ne pouvaient avoir une autorité bien grande. Ils étaient un des rouages du gouvernement. Celui d'entre eux qui jouissait de la faveur du monarque présidait aux affaires de la religion, les autres l'assistaient dans sa charge. Quand la révolution opérée par Josias eut centralisé le culte, la position des prêtres de Jérusalem devint exceptionnellement avantageuse; mais quels désordres ne durent pas occasionner les revendications des lévites qui affluèrent dans la capitale pour faire valoir leurs droits à la sacrificature! La catastrophe finale de Juda vint résoudre d'une façon tragique les difficultés du sanctuaire.

Seulement, on comprend que les réformateurs de

(1) 2 Rois, XXIII, 4; comp. XXV, 18.

l'exil, peu satisfaits de l'organisation du clergé dans le royaume qui venait de finir, aient cherché à assurer au royaume futur une meilleure combinaison. De là les projets d'Ezékiel et les conceptions du Code sacerdotal, d'après lesquelles fut organisé le rituel du second temple.

III

Faut-il parler encore des prétendues allusions au Code sacerdotal dans les écrits prophétiques antérieurs à l'exil, depuis que M. Marti, leur principal avocat, s'est vu forcé de rendre les armes (1)? Nul n'avait apporté plus de patience que lui à les collationner, plus de zèle à les défendre; l'intrépidité de sa démonstration effrayait même ses amis... Il ne reste plus aujourd'hui de son œuvre qu'une capitulation signée de la meilleure grâce du monde. Mais cette capitulation a pour nous une haute valeur : elle est signée par un homme qui connaissait à fond les positions qu'il abandonne.

Voici quelques-uns des principaux passages dans

(1) K. Marti, *Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hex. in den vorex. Propheten des A. T.* 2 art. dans les *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1880, p. 127-161 et 308-354. En 1887, dans un compte rendu de la critique des vues de Wellhausen par R. Finsler, publié dans le *Kirchenblatt f. d. reformirte Schweiz* (nº du 11 juin), Marti déclare qu'après avoir longtemps lutté en faveur de l'idée traditionnelle qui lui paraissait conforme à la vérité, il a dû loyalement se rendre aux bonnes raisons de ses adversaires.

lesquels les prophètes, avant l'exil, sont censés témoigner de leur connaissance du Code sacerdotal (1). Esaïe, à la fin du chapitre IV, « dit que dans l'avenir messianique « Jéhovah créera *sur* tout lieu de la colline de Sion et sur ses assemblées *une nuée pendant le jour* et une fumée et *un éclat de feu de flamme pendant la nuit* (2). » Qui eût compris une telle promesse, si l'on n'avait su qu'il en avait été ainsi pour le tabernacle dans le désert, que « *la nuée de Jéhovah* était *sur lui pendant le jour* et qu'un *feu* était en lui *pendant la nuit* (3)? » Il est vrai que les autres sources du Pentateuque rapportent quelque chose d'analogue; elles disent que « Jéhovah marchait devant le peuple, le jour dans une colonne de nuée, la nuit dans une colonne de feu (4). » Mais il est clair que l'image d'Esaïe se rapproche beaucoup plus du texte élohiste que du texte jéhoviste.

» Il existe entre un autre passage d'Esaïe et un passage élohiste du livre des Nombres, une ressemblance si frappante qu'elle ne peut guère provenir aussi que d'une imitation. « *Ecoutez donc*, fils de Lévi, dit Moïse à Coré, *est-ce trop peu pour vous* que le Dieu d'Israël vous ait séparés (5)?... » — *Ecoutez donc*, maison de David, s'écrie Esaïe, *est-ce*

(1) Nous empruntons cette démonstration à la savante étude, déjà citée plus haut, de M. le professeur Bruston : *Le document élohiste et son antiquité* (voy. 2e art., p. 128 et suiv.).

(2) Esaïe, IV, 5.

(3) Ex., XL, 38.

(4) Ex., XIII, 21.

(5) Nomb., XVI, 8.

trop peu pour vous de fatiguer des hommes (1)?...

» Quand Esaïe dit que, dans l'avenir messianique, tous les animaux seront herbivores (2), cela suppose, sans doute, qu'ils l'étaient à l'origine. Or, c'est l'Elohiste seul qui le dit (3). »

La façon dont Osée énumère certains événements de la vie de Jacob — sa naissance, sa lutte avec Dieu, puis la théophanie de Béthel (4) — montre qu'il doit avoir connu le texte actuel de la Genèse, où nos trois sources sont mêlées. Il est vrai que l'Ecrit prophétique rapporte aussi la théophanie de Béthel (5), mais il la place à un autre moment.

Esaïe, décrivant la délivrance future de son peuple (6), dit tantôt que l'Eternel lèvera « son bâton sur la mer, » comme Moïse éleva le sien, d'après le Jéhoviste (7), tantôt qu'il « agitera sa main sur le Fleuve, » c'est-à-dire sur l'Euphrate, comme Moïse « étendit sa main sur la mer, » d'après l'Elohiste (8).

Enfin, « les prophètes de cette époque font assez souvent allusion à des fêtes, des sacrifices, des coutumes dont il n'est question que dans l'écrit sacer-

(1) Esaïe, VII, 13.
(2) Esaïe, XI, 7.
(3) Gen., I, 30.
(4) Osée, XII, 4-5 ; cf. Gen., XXV, 26; XXXII, 29; XXXV, 9-15.
(5) Gen., XXVIII, 11.
(6) Esaïe, X, 26 ; XI, 15.
(7) Ex., XIV, 16^a.
(8) Ex., XIV, 16^b, 21^a.

dotal. Leurs attaques véhémentes contre le formalisme (1) supposent l'existence d'un rituel semblable à celui de cet écrit. » Ils connaissent les saintes convocations, les assemblées (2), la fête de la nouvelle lune (3), la coutume d'habiter dans des tentes à une certaine fête (4), l'antiquité du naziréat (5), etc.

Il est certain que les prophètes antérieurs à l'exil font de fréquentes allusions à la manière dont le culte était pratiqué de leur temps et, qu'à ce titre, ils parlent souvent d'assemblées, de prêtres, de sacrifices, et des coutumes antiques de la religion d'Israël. Mais la question est de savoir si le rituel qu'ils ont en vue est celui du Code sacerdotal, et si le culte, tel qu'ils l'entendent et tel qu'ils le connaissent, s'accorde avec les données de la législation élohiste.

Il suffit de jeter un coup d'œil dans l'histoire de la théocratie avant l'exil pour se rendre compte que l'homme important, dans cette théocratie, c'est le prophète. Le premier prophète, Moïse, est l'organisateur de la nation élue; ses successeurs, les prophètes, sont les organes de la volonté divine. Ils sont les hommes de Dieu dans le peuple de Dieu. Si les institutions religieuses, auxquelles ils font des allusions fréquentes, étaient d'origine mosaïque ou

(1) Amos, V, 21 et suiv.; Esaïe, I, 11-14, etc.

(2) Esaïe, I, 13; IV, 5.

(3) Esaïe, I, 13 et suiv.; Osée, II, 13.

(4) Osée, XII, 10.

(5) Osée, IX, 10; Amos, II, 11 et suiv. — Voy. M, Bruston, *art. cit.*, p. 130 et suiv.

se donnaient pour telles, il est probable que le nom du grand législateur reviendrait souvent dans leurs écrits; ils l'invoqueraient contre les abus qu'ils condamnent; ils couvriraient de son autorité les réformes qu'ils demandent; ils seraient les premiers à faire respecter le rituel mosaïque et à l'expliquer, en dégageant de la lettre qui tue, l'esprit qui vivifie. Au lieu de cela, c'est à peine si le nom de Moïse se retrouve une ou deux fois dans tous leurs discours. Le présentent-il comme un législateur? Nullement. Il est « le prophète (1) » qui fit monter Israël hors d'Egypte. Samuel est placé sur la même ligne que lui : tous deux sont des héros de la nation théocratique en qui l'Eternel prit plaisir (2).

Les prophètes reviennent souvent sur l'histoire des temps mosaïques; d'où vient qu'ils passent sous silence les grandes institutions du Code sacerdotal? Il faut descendre jusqu'à Jérémie pour trouver, dans la prophétie d'Israël, une allusion à la loi écrite; et nous savons que par loi écrite, Jérémie entend le Deutéronome.

(1) Osée, XII, 14; comp. Deut., XXXIV, 10. Michée, VI, 5, met Aaron et Marie sur le même pied que Moïse, et les envisage tous trois comme les envoyés de l'Eternel. Le nom de Moïse ne se retrouve ensuite que dans Jérémie, XV, 1.

(2) Le premier est le fondateur de la théocratie, le second celui de la royauté. C'est sans doute à cause de cela que Jérémie (XV, 1) les réunit dans une même citation :

« Jéhovah me dit :
Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi,
Je ne serais pas favorable à ce peuple! »

Sans doute, le mot *thorah* se retrouve assez souvent dans leurs discours, mais — sans parler du Livre de l'Alliance, dont l'antiquité certaine expliquerait, au besoin, l'emploi du mot *thorah* dans le sens de *législation*, — il suffit de réunir les différents passages dans lesquels les plus vieux auteurs sacrés se sont servis de ce terme (1), pour comprendre que les prophètes désignaient par là l'enseignement religieux, l'ensemble des traditions mosaïques et prophétiques qui constituaient le fond même de la religion révélée (2). Les prophètes renvoient à la *thorah* comme les apôtres à l'évangile.

Quelle était donc cette *thorah* des prophètes, cet évangile de l'ancienne alliance qu'ils avaient mission de rappeler au peuple, et au nom duquel ils flétris-

(1) Voy. Gen., XXVI, 5; Prov., I, 8; III, 1; IV, 2; VI, 23; VII, 2; XIII, 14; XXXI, 26; Ps., LXXVIII, 1; Job, XXII, 22, etc.

(2) On oublie trop souvent que le sens premier de *thorah* (rac. ירה, « instruire »), est : « instruction, enseignement, doctrine. » Tout ce qui était de nature à édifier le peuple et à l'éclairer sur ses devoirs religieux était, par là-même, une *thorah*. Au moment où Esaïe va révéler au peuple l'indignation de Jéhovah au sujet du formalisme et des profanations dont Israël s'est rendu coupable, il introduit son discours en disant :

> Prête l'oreille à la *thorah* de notre Dieu, peuple de Gomorrhe!
> (Esaïe, I, 10.)

Ce terme général finit par prendre une signification précise dans le judaïsme des derniers siècles, qui désigna le Pentateuque sous le nom de *Thorah*, c'est-à-dire l'*instruction* par excellence, comme le christianisme a donné à l'ensemble des documents de la révélation le nom de *Bible*, c'est-à-dire le *livre* par excellence.

saient les infidélités d'Israël? Nous l'avons vu au sujet du Deutéronome, qui la résume dans ces mots : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » Les devoirs de la piété et de la morale, l'amour pour Dieu et le prochain : voilà les fondements de la religion qu'ils proclament. C'est au nom de cette *thorah* qu'ils s'élèvent avec la plus grande énergie contre la tendance, toujours croissante, à enfermer la religion dans les rites d'un culte, et à réduire le culte à de vaines pratiques qui frappaient les imaginations et les yeux, mais qui laissaient les cœurs « incirconcis. » En ce temps-là, l'influence de la cour, les séductions de l'idolâtrie, la splendide installation du temple, l'organisation du sacerdoce, tout concourait à donner aux cérémonies du culte extérieur une portée toujours plus grande. Toutefois, la haute estime où l'on tenait ces cérémonies ne venait pas de l'opinion que le rituel fût une institution de Moïse ou de Jéhovah lui-même (1), et qu'il

(1) Il est intéressant de relire à ce point de vue le commencement du chap. VII de 2 Rois. L'impression qui se dégage de toute cette scène est bien que Jéhovah n'est pas exigeant pour tout ce qui touche aux formes. Une tente, l'habitation la plus modeste lui a toujours suffi (comp. l'expression juste de 1 Chron., XVII, 5). Il n'a jamais demandé à être servi en grande pompe ; ce qu'il veut, c'est qu'on se préoccupe de lui être fidèle et non pas de lui élever des palais.

L'antinomie qu'Amos et Osée semblent établir entre la *thorah* de l'Eternel et les sacrifices tels qu'ils étaient pratiqués en Israël, prouverait que l'organisation du culte et les cérémonies de leur

fût le fondement de la théocratie, la marque de l'élection sacerdotale d'Israël par rapport aux autres nations de la terre; elle venait tout simplement de la croyance que Jéhovah devait être adoré par son peuple comme les autres dieux étaient adorés par les leurs, et que, plus les sacrifices étaient riches, plus les dons étaient précieux et les cérémonies magnifiques, plus Jéhovah était satisfait (1).

Or, chez le peuple élu, instruit des volontés divi-

temps avaient pour origine, non pas un décret divin, mais le zèle tout humain des enfants d'Israël.

Allez à Béthel et péchez!
Allez à Guilgal et péchez davantage!
Offrez vos sacrifices chaque matin
Et vos dîmes tous les trois jours!
Faites vos sacrifices d'actions de grâce avec du levain.
Proclamez, publiez vos offrandes volontaires!
Car c'est là *ce que vous aimez*, enfants d'Israël!

Amos, IV, 4 et suiv.

Ephraïm a multiplié les autels pour pécher
Et ces autels l'ont fait tomber dans le péché.

Osée, VIII, 11.

Ce que Jéhovah réclame, ce n'est pas la multiplication des autels et la profusion des taureaux, c'est l'hommage sincère d'un cœur qui se souvient de la *thorah* de son Dieu. Voy. l'opposition de Os., IV, 6 et XIV, 2, (« Nous t'apporterons, au lieu de taureaux, l'hommage de nos lèvres, ») avec IV, 13; VIII, 11; X, 8. Comp. enfin les paroles d'Esaïe, de Michée et de Jérémie rapportées ci-dessus p. 282 et suiv.

(1) Comp. Wellhausen, *GI*, p. 23 et suiv.

nes, une croyance aussi grossière ne pouvait être, comme chez les païens, le fruit de la superstition ignorante. Elle dénonçait une accommodation secrète aux penchants naturels de l'âme humaine, toujours prête à éluder les austères exigences du culte en esprit et en vérité : le seul que Dieu demande. Les prophètes, apôtres de la religion révélée, ont compris qu'Israël, avec ses rites humains, trahit l'alliance de Jéhovah et retourne vers l'idolâtrie; c'est pour cela qu'ils insistent avec tant de force sur le néant du culte charnel et formaliste qui grandit à l'ombre du Parvis.

Les tendances du temple hébreu, développées dans le temple juif, reparaîtront dans le christianisme sous la forme du système catholique, tandis que la prédication des prophètes, qui parlent au nom de la conscience et de la religion morale, revivra dans le ministère des apôtres et la protestation des réformateurs. Quand Jésus voudra confondre les pharisiens et leur faire comprendre que leur culte, formé de traditions humaines, « annule la Parole de Dieu (1), » c'est au prophète Esaïe qu'il empruntera ses plus sévères jugements :

> Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est éloigné de moi. C'est en vain qu'ils m'honorent en donnant des préceptes qui sont des commandements d'hommes (2) !

On peut rapprocher de ces paroles d'Esaïe, diri-

(1) Marc, VII, 13.
(2) Marc, VII, 6, citation d'Esaïe, XXIX, 13 et suiv.

gées contre les rites de son temps, cette apostrophe de Jérémie :

Ne vous livrez pas à des espérances trompeuses, en disant :
C'est ici le Temple de Jéhovah, le Temple de Jéhovah,
Le Temple de Jéhovah!...
Comment osez-vous dire : Nous sommes sages,
La Thorah de Jéhovah est avec nous?
En vain s'est mise à l'œuvre
La plume mensongère des scribes!
Les sages seront confondus,
Ils seront consternés, ils seront pris;
Voici, ils ont méprisé la parole de Jéhovah;
Quelle sagesse est la leur (1)!

Pour mettre en lumière le fait que l'organisation religieuse contre laquelle s'élèvent les prophètes n'est point celle du Code sacerdotal, c'est assez de rappeler des paroles comme celles d'Amos :

Je méprise vos fêtes,
Je ne puis sentir vos assemblées...
M'avez-vous fait des sacrifices et des offrandes
Pendant les quarante années du désert... (2)?

ou celles de Jérémie, plus explicites encore :

Ai-je parlé à vos pères? Leur ai-je donné des ordres,
Le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte,
Au sujet des holocaustes et des sacrifices?
Voici l'ordre que je leur ai donné :
Ecoutez ma voix,
Et je serai votre Dieu... (3)!

(1) Jér., VII, 4; VIII, 8 et suiv.
(2) Amos, V, 21 et suiv.
(3) Jér., VII, 22 et suiv. Comp. ci-dessus p. 281 et suiv.

Ainsi, bien loin de défendre un rituel qui se réclamerait du nom de Moïse, ou de distinguer, dans leurs discours, le rituel lui-même du mauvais usage qu'on en fait, les prophètes prennent la parole, au contraire, pour s'élever contre cette manière toute extérieure de pratiquer la religion. Ils affirment que Dieu n'a rien demandé de tout cela. Heurtant du front tous les préjugés et toutes les faiblesses de leur époque, ils mettent leurs contemporains au défi de citer un rituel investi de l'autorité divine, et traitent leurs cérémonies d'inventions humaines, inventions de l'orgueil et du formalisme, en abomination à l'Eternel.

Auraient-ils parlé de la sorte si la loi mosaïque avait existé? si le peuple l'avait connue? si leurs auditeurs avaient pu leur présenter le Code sacerdotal et leur dire : Vous demandez quelle est la charte dans laquelle Dieu nous commande les dons, les sacrifices, les fêtes, les assemblées et toutes les cérémonies du rituel... la voilà?

L'ignorance des prophètes antérieurs à l'exil touchant le Code sacerdotal est si évidente, que les partisans de l'antiquité de l'Elohiste commencent à émettre eux-mêmes des doutes sur le fait que ce document leur était connu. Dillmann accorde que l'on ne peut faire aucun fond sur les textes cités à l'appui de cette hypothèse (1). Kittel ne sait à quoi se résoudre. Faut-il admettre qu'Amos a connu le

(1) Dillmann, *NDJ*, p. 667.

Code sacerdotal et ne l'a pas suivi, ou bien qu'il l'a complètement ignoré? « En tous cas, de ce qu'un berger de Teqoa ignore l'existence du rituel sacerdotal, on ne saurait conclure que celui-ci n'existait pas (1)... » Ce n'est pas l'état de berger, mais bien la qualité de prophète, qui rend l'ignorance d'Amos difficile à concilier avec l'existence du Code sacerdotal! — Et Jérémie? Plutôt que d'abandonner son hypothèse, Kittel préférerait admettre que le prophète d'Anathoth « a complètement ignoré le Code sacerdotal. Pour cela il suffit de supposer qu'à l'époque de Jérémie la législation élohiste n'avait pas encore été publiquement reconnue. » Avait-elle besoin d'être publiée pour parvenir à la connaissance d'un prêtre (2)?

Il est temps de conclure. Dans l'étude que nous venons de faire des livres historiques et prophétiques d'Israël, le Code sacerdotal s'est présenté à nous comme un ouvrage qui n'a été ni réalisé ni connu avant l'époque de l'exil.

S'il n'a pas été connu, c'est, nous disent les partisans de son antiquité, parce qu'il était un *écrit privé*. Cette réponse est peu concluante et mériterait, pour ne pas ressembler à une tautologie, d'être fortement appuyée. Or, ce sont précisément les documents qui font défaut.

(1) Kittel, *op. cit.*, p. 116 et suiv.

(2) Jérémie était membre de la famille sacerdotale et fils d'un prêtre d'Anathoth (Jér., I, 1).

S'il n'a pas été réalisé, c'est, nous assure-t-on, parce qu'il n'était alors du goût de personne : ni les prophètes, ennemis du formalisme, ni les rois, jaloux de l'autorité que leur conférait l'onction sainte, ni le peuple qui tenait à sa liberté, ni les prêtres des sanctuaires de province n'auraient prêté la main à l'établissement d'une législation qui eût tout bouleversé en lésant les intérêts de chacun. « Aux jours de la royauté, le temps n'était pas encore venu pour de telles ordonnances sacerdotales (1). » Mais si le temps n'était pas venu pour les réaliser, était-il venu pour les écrire?

Pour nous faire admettre l'existence du Code sacerdotal à une époque où personne dans le peuple n'était mûr pour le recevoir, il faudrait qu'on nous l'établît par de solides témoignages. Or, cela, c'est impossible : le Code sacerdotal était « un écrit privé ! »

Dans ces conditions, nous croyons pouvoir conclure en affirmant que, si l'on veut s'en tenir strictement aux données de l'histoire et de la littérature, le Code sacerdotal, sous sa forme actuelle, n'existait pas avant l'exil.

§ 2. — *Le Code sacerdotal et la littérature de l'exil. — Le prophète Ezékiel. — Composition du Code sacerdotal.*

L'exil est dominé par la grande figure du prophète

(1) Dillmann, *NDJ*, p. 667.

Ezékiel. Déporté dès 599, onze ans avant la ruine de Jérusalem, c'est lui qui accueille les proscrits sur les bords du Kebar et qui façonne le peuple nouveau. C'est lui qui, le premier, rêve de restauration; il reçoit des visions sur l'organisation de la théocratie future. Il est l'homme de la crise qui transforma la nation en église, l'hébraïsme en judaïsme. A lui aboutissent les lignes qui finissent; de lui partent les lignes qui commencent. Il imprime son caractère sur le point tournant de l'histoire. Quelle direction va-t-il donner? Comment voit-il, dans l'avenir, le culte et la législation? Prêtre et prophète, il est mieux qualifié que personne pour savoir ce qui a été, pour jeter les plans de ce qui sera.

Il est temps d'abandonner l'idée qu'Ezékiel a été un prophète « de cabinet (1) » et que son livre est le livre d'un visionnaire. Des visions, certes, il en a eues, mais elles rappellent bien moins celles de Daniel ou de saint Jean que celles de Moïse sur le Sinaï!

(1) « On dépeint Ezéchiel comme « un prophète de chambre » ou « de cabinet » (*Stubenprophet*), et l'on nous parle de sa « table à écrire » (*Schreibtisch*) comme ayant été sans doute la pièce la plus importante de son mobilier. » L. Gautier, *op. cit.*, p. 73, comp. Knobel : *Der Prophetismus der Hebräer*, II, p. 298 et suiv. Reuss soutient cette même manière de voir (combattue avec raison par M. Gautier), lorsqu'il dit : « Il n'y a pas dans tout ce livre une seule page que nous devions supposer avoir été lue ou débitée publiquement. Ezékiel n'a pas été orateur, il a été écrivain. Ce qu'il nous donne, ce sont des élucubrations littéraires, le produit d'un travail de cabinet, le fruit du recueillement et de la contemplation. » Reuss, *Les prophètes*, II, p. 10.

Comme Moïse, Ezékiel avait un peuple à former pour la conquête de la terre promise; ses visions avaient pour but de l'affermir dans sa vocation et de lui révéler, dans ses grandes lignes, le programme de la nation future. Il a été sur la terre d'exil ce que Moïse a été dans le désert : le père spirituel du peuple de Dieu.

Il suffit d'ailleurs, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur son livre. La première partie, consacrée aux prédications, aux prophéties et aux paraboles, nous montre Ezékiel annonçant et motivant la ruine de Jérusalem, le châtiment des rois, l'exécution des terribles menaces prononcées de la part de Dieu par des prophètes qui n'ont pas été écoutés.

Fils de l'homme, dis à Jérusalem : Tu es une terre qui n'est pas nettoyée et n'aura pas ses pluies au jour de la colère !

Ses prophètes conspirent dans son sein; pareils au lion rugissant qui déchire une proie, ils dévorent les âmes !... Ses prêtres violent ma loi et profanent mes sanctuaires; ils ne distinguent pas le sacré du profane; ils n'enseignent point la différence entre le pur et l'impur; ils détournent les yeux de mes sabbats. Je suis déshonoré au milieu d'eux. Ses princes sont en elle comme des loups ravissants; ils versent le sang, perdent les âmes pour assouvir leur cupidité, tandis que ses prophètes ont pour eux des enduits de plâtre, des fausses visions et des oracles menteurs !... Aussi vais-je verser ma colère sur eux, les consumer par le feu de mon courroux et faire retomber leurs œuvres sur leur tête (1) !

Voici, je vais profaner mon sanctuaire, l'orgueil de votre force, les délices de vos yeux, l'objet de votre amour (2) !

Et toi, profane, sacrilège, prince d'Israël dont le jour arrive au

(1) Ezék., XXII, 23 et suiv.
(2) Ezék., XXIV, 21.

temps où l'iniquité est à son terme! Ainsi parle le Seigneur, Jéhovah : Ote ton diadème; enlève ta couronne! Les choses vont changer : ce qui est humble sera élevé; ce qui est élevé sera humilié. J'en ferai une ruine, une ruine, une ruine (1)!

Cependant, tout espoir ne sera pas perdu. « Si nous sommes infidèles il demeure fidèle : il ne peut se renier lui-même (2). »

Quoique j'envoie contre Jérusalem mes quatre châtiments terribles..., il y aura néanmoins un reste qui échappera (3).

Ce *reste*, ce seront les déportés de Tel-Abîb et de Babylone. Quand les ministres de la vengeance divine auront été châtiés à leur tour, quand les peuples de la Syrie, Tyr et Sidon, l'Egypte et tous les ennemis qui se sont réjouis des malheurs d'Israël auront été humiliés dans la poussière (4) :

... Je ramènerai les captifs de Jacob ;
J'aurai pitié de toute la maison d'Israël,
Et je serai jaloux de mon saint nom !
Alors ils comprendront quel fut leur opprobre,
Et toutes les infidélités qu'ils ont commises contre moi...
Et je ne leur cacherai plus ma face,
Car je répandrai mon esprit sur la maison d'Israël,
Dit le Seigneur, Jéhovah (5).

(1) Ezék., XXI, 30 et suiv.
(2) 2 Tim., II, 13.
(3) Ezék., XIV, 21 et suiv.
(4) Voy. Ezék., XXV-XXXII, XXXV, XXXVIII-XXXIX, 24.
(5) Ezék., XXXIX, 25 et suiv.

Que sera donc ce peuple, ressuscité à la voix du Très-Haut comme ressusciterait une armée dont les ossements desséchés ont blanchi dans la vallée (1) ? Ezékiel est chargé de lui donner ses lois. L'Eternel le transporte sur une haute montagne et là, nouveau Moïse sur un nouvel Horeb, le prophète reçoit la révélation qui doit servir de charte au futur Israël. Les proportions du second temple, les lois concernant le prince, les prêtres, les lévites, l'autel, les sacrifices, les fêtes, la distribution du territoire, lui sont révélées tour à tour. Et ce ne sont point ici des visions symboliques, des allégories dont le sens mystérieux se rapporte aux temps messianiques; c'est un programme, destiné, dans la pensée d'Ezékiel, à être réalisé à la lettre (2).

(1) Ezék., XXXVII, 1-14.

(2) M. Gautier s'élève avec beaucoup de raison contre toute interprétation idéaliste ou symbolique du temple d'Ezékiel. « Comparez, » dit-il, « la description faite par Ezéchiel avec celle que le livre des Rois donne du temple de Salomon : c'est le même langage, avec cette seule différence que dans le livre prophétique, tout est dépeint et déterminé avec plus de soin et de précision encore que dans le livre historique. Et pour bien montrer qu'il ne s'agit point ici d'une image, mais d'une réalité à venir, le prophète rapporte qu'après lui avoir montré en grand détail le modèle du temple futur, l'Eternel lui dit : « Toi, fils d'homme, montre ce temple à la maison d'Israël..., afin qu'ils s'y conforment dans l'exécution. » Qu'ils s'y conforment dans l'exécution ! Voilà qui semble catégorique. N'est-ce pas l'indication la plus explicite qu'on puisse réclamer, et l'intention divine, traduite par le prophète pour ses concitoyens, n'est-elle pas que le temple aperçu en vision par Ezéchiel, avec tous ses détails, serve de modèle à ceux qui auront

L'Eternel lui a dit :

Fils de l'homme, regarde de tes yeux et écoute de tes oreilles ! Applique ton attention à toutes les choses que je te montrerai, car tu as été amené ici afin que je te les montre. Fais connaître à la maison d'Israël tout ce que tu verras... (1).

Montre ce temple à la maison d'Israël ; qu'ils en mesurent le plan et qu'ils rougissent de leurs iniquités. S'ils rougissent de toute leur conduite, fais-leur connaître la forme de cette maison, sa disposition, ses issues et ses entrées, tous ses dessins et toutes ses ordonnances, tous ses dessins et toutes ses lois ; mets-en la description sous leurs yeux afin qu'ils gardent tous ses dessins et toutes ses ordonnances, et qu'ils s'y conforment dans l'exécution.

Voilà la loi de la maison... (2).

Et voici les mesures de l'autel... (3).

Voici les lois au sujet de l'autel, pour le jour où on le construira, afin d'y offrir des holocaustes (4), etc.

Impossible de se méprendre à un pareil langage. L'intention d'Ezékiel est bien d'écrire, sous le regard de Dieu, la charte de la Restauration. S'il a entassé tant de ruines dans la première partie de son livre ; s'il a fulminé tant de reproches et prodigué de si

la tâche de relever le temple détruit à Jérusalem lors des funestes événements de 588? » (Gautier, *op. cit.*, p. 121, 122, comp. p. 125 et suiv., où M. Gautier montre que les pages consacrées par Ezékiel au temple, au culte et aux institutions de la nouvelle Jérusalem, constituent, dans l'esprit du prophète, le « programme » de la Restauration.)

(1) Ezék., XL, 4.

(2) Ezék., XLIII, 10-12.

(3) Ezék., XLIII, 13 et suiv.

(4) Ezék., XLIII, 18 et suiv.

belles promesses, c'est pour faire comprendre aux déportés que « les choses vieilles sont passées; » que « toutes choses sont faites nouvelles » et que, semblable au fleuve d'eau vive qui jaillira du temple et portera la prospérité dans ses ondes (1), la législation qu'il leur révèle sera le canal de la grâce et le gage de « l'alliance de paix » que l'Eternel veut traiter avec la nation réconciliée.

Quelle est donc cette législation qui doit servir de base à l'organisation future du peuple revenu de l'exil?

Israël n'aura plus qu'un sanctuaire unique, édifice aux proportions grandioses, minutieusement décrit par Ezékiel (2), et qui devra s'élever, non pas sur l'emplacement de l'ancienne Jérusalem, à jamais déchue de sa gloire, mais au sommet d'une montagne très haute (3), autour de laquelle une distribution

(1) Ezék., XLVII, 1-12.

(2) Des trois temples dont il est fait mention dans l'Ancien Testament, celui d'Ezékiel est certainement celui qu'il serait le plus aisé de reconstruire. Ni le temple de Salomon, dont nous parlent les *Rois* et les *Chroniques*, ni le temple de la Restauration, au sujet duquel *Esdras* et *Aggée* nous renseignent, ne sauraient être reproduits avec la même sûreté. Les plans d'Ezékiel sont complets, ses dessins achevés. Comment admettre que le prophète se serait étendu si longuement sur les mesures et les dispositions de cet édifice, s'il n'avait eu la pensée que le sanctuaire projeté par lui, serait réalisé à la lettre? Ezékiel croyait aussi fermement à l'érection de son temple qu'à la restauration du peuple exilé. Nous verrons que, sur l'un comme sur l'autre point, ses espérances ont été en partie déçues.

(3) Le temple d'Ezékiel, « au lieu d'être partie intégrante de la

nouvelle du territoire groupera les douze tribus, comme un troupeau s'assemble autour de son berger.

Les cultes et les prêtres étrangers seront bannis du nouveau temple (1), qui sera confié à la garde des lévites. Toutefois, parmi les lévites, les descendants de Tsadok auront seuls le droit de s'approcher de Jéhovah (2). Ezékiel motive cette distinction en rappelant ce que les prophètes ont, avant lui, constaté d'un commun accord, à savoir que toutes les familles lévitiques se sont souillées en prenant part aux cultes idolâtres (3). Seule, la famille de Tsadok, le

ville, comme c'était le cas pour l'édifice construit sur la colline de Sion, se dresse solitaire, à quelque distance au nord, en plein territoire sacerdotal, et « sur une montagne très élevée » (XL, 2; comp. XLIII, 12). Nulle part, dans toute cette longue vision, un mot ne laisse supposer que le prophète voyait devant lui la colline bien connue qui, depuis le temps de Salomon, avait porté sur son sommet le temple érigé à la gloire de l'Eternel et qui, d'ailleurs, était loin de s'élever au-dessus des hauteurs environnantes » (L. Gautier, *op. cit*, p. 133 et suiv.). Aussi bien la ville sainte n'aura ni le même emplacement, ni le même nom que l'ancienne Jérusalem, puisqu'elle sera au centre du pays et s'appellera *Jahvé-Chammah* : « L'Eternel est ici » (XLVIII, 35).

(1) Ezék., XLIV, 6-9.

(2) Ezék., XLIV, 15-16. Ezékiel ne mentionne pas Aaron dans son programme, et l'origine aaronide de Tsadok a souvent été contestée (Cf. Baudissin, *op. cit.*, p. 197 et 272). Les Juifs du second temple la tenaient pour certaine (1 Chron., VI, 1-15; XXIV, 1-6). Quand le Code sacerdotal mentionne les *fils d'Aaron* au lieu des *fils de Tsadok*, il entend désigner la même chose qu'Ezékiel, et se préoccupe seulement de rattacher directement la hiérarchie sacerdotale aux institutions mosaïques.

(3) Ezék., XLIV, 10 et suiv.; XLVIII, 11.

premier prêtre du temple de Salomon, n'a jamais sacrifié aux idoles. Elle sera récompensée de sa fidélité en recevant la sacrificature. Les autres lévites seront punis de leur apostasie en étant pour toujours exclus de la prêtrise : ils seront désormais les serviteurs de leurs frères (1).

Les prêtres, fils de Tsadok, approcheront des lieux très saints, offriront le sang et la graisse (2), mangeront les choses consacrées (3) et officieront dans les sacrifices publics (4). Ils auront en outre pour mission d'enseigner au peuple à distinguer le saint du profane et le pur de l'impur; ils observeront les lois et les fêtes, seront juges dans les contestations et sanctifieront les sabbats (5). Mis à part et sanctifiés pour le service de Jéhovah, ils porteront, dans leurs fonctions sacerdotales, une tiare de lin sur la tête et des habits de lin (6). Ils devront prendre garde de ne pas souiller de sueur ces vêtements sacrés (7) et de les ôter avant de sortir dans le parvis extérieur, « pour ne pas sanctifier le peuple (8). » Le prêtre ne fera point passer le rasoir sur sa tête, mais il coupera sa chevelure (9); il

(1) Ezék., XLIV, 11-14.
(2) Ezék., XLIV, 15.
(3) Ezék., XLII, 13.
(4) Ezék., XLIII, 18 et suiv.
(5) Ezék., XLIV, 23 et suiv.
(6) Ezék., XLIV, 17, 18.
(7) Ezék., XLIV, 18.
(8) Ezék., XLIV, 19.
(9) Ezék., XLIV, 20.

s'abstiendra de vin avant d'entrer dans le parvis intérieur (1); enfin, il devra n'épouser qu'une vierge israélite ou la veuve d'un prêtre (2), et n'approcher d'aucun mort, à l'exception de son père, sa mère, son fils, sa fille, son frère ou sa sœur non mariée. Dans ces derniers cas, il ne pourra reprendre son service qu'au bout de sept jours, en offrant pour lui-même un sacrifice d'expiation (3).

Les lévites n'ont point à se soumettre à toutes ces prescriptions et sont réduits à des fonctions subalternes. Ils gardent les portes (4), font le service de la maison (5), assistent les particuliers dans leurs sacrifices volontaires (6) et apprêtent, dans les cuisines, la chair des victimes offertes par le peuple (7).

Tandis que les prêtres habiteront dans des maisons rapprochées du sanctuaire, les lévites seront répartis dans des villages à distance (8), et, comme les terrains dévolus à chacune des deux castes sont d'égale grandeur, la famille de Tsadok sera déjà, de ce seul fait, extrêmement favorisée. Cependant, la législation d'Ezékiel lui donne encore d'autres sources de revenus. Tout ce qui, dans les offrandes et les sacrifices, n'est pas consumé sur l'autel, sera la

(1) Ezék., XLIV, 21.
(2) Ezék., XLIV, 22.
(3) Ezék., XLIV, 25-27.
(4) Ezék., XLIV, 11.
(5) Ezék., XLIV, 11, 14.
(6) Ezék., XLIV, 11.
(7) Ezék,, XLVI, 24.
(8) Ezék., XLV, 3-5.

nourriture des prêtres. « Tout ce qui sera dévoué par interdit en Israël, sera pour eux. » On leur donnera enfin les prémices de tous les fruits, les prémices de la pâte et les offrandes présentées par élévation (1). Quant aux lévites, il semblerait que le revenu de leurs terres ait dû être leur seule ressource (2).

Après s'être occupé du sanctuaire, des prêtres et des lévites, Ezékiel s'occupe aussi de régler les sacrifices. Il institue un holocauste journalier, consistant en un agneau d'un an, sans défauts : « On offrira tous les matins l'agneau et l'offrande avec l'huile, comme holocauste perpétuel (3). » Il introduit dans la législation, à côté de l'*Olah* et du *Zébak-Chelamîm*, deux ordres de sacrifices inconnus à l'ancien royaume et que les infortunes du peuple, châtié pour ses fautes, ont fait naître sur la terre d'exil (4) :

(1) Ezék., XLIV, 28-30.

(2) Pour ce qui concerne les prêtres et les lévites et, d'une façon générale, la législation d'Ezékiel, voy. Reuss, *HL*, I, p. 219 et suiv., J. Orth : *La Tribu de Lévi et la Loi* dans la *Rev. de Strasbourg*, *loc. cit.*, et Ferd. Montet : *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*. Fischbacher, 1891, p. 198 et suiv.

(3) Ezék., XLVI, 13 et suiv.

(4) Ezékiel ne fait guère que nommer ces sacrifices et leur donner une place dans son programme législatif. Le Code sacerdotal, qui les reprend à son tour et développe leur rituel, ne s'explique pas non plus sur leur origine. Il est probable que l'idée de ces sacrifices « pour le péché et pour la coulpe » était née et s'était répandue, chez les déportés, dès les premières années de l'exil, à la suite des châtiments terribles annoncés par les prophètes. Que l'Eternel rebâtisse les murs de Sion, qu'il mette par là son

le sacrifice d'expiation et le sacrifice de culpabilité (1).

Au sujet des fêtes et des jours fériés, Ezékiel indique avec beaucoup de précision le cérémonial qui doit être observé. La porte du parvis, fermée pendant les jours de semaine, est ouverte pendant le sabbat et au jour des nouvelles lunes (2). Le prince, nouveau David, qui, dans le royaume futur, devra cumuler les fonctions de roi et de sacrificateur (3),

peuple à même de célébrer de nouveau son culte, et des sacrifices de repentir se mêleront aux sacrifices d'actions de grâce ! Les deux derniers versets du Ps. LI, psaume de David adapté selon nous, par les déportés repentants, aux douloureuses circonstances de l'exil, portent visiblement la trace de ces préoccupations. David, d'accord avec les idées des prophètes, s'était écrié :

O Dieu, aie pitié de moi dans ta bonté !
Selon ta grande miséricorde, efface mes transgressions...
Les sacrifices qui sont agréables à Dieu, c'est un esprit brisé :
O Dieu, tu ne dédaignes pas un esprit brisé et contrit !

Les exilés, sous l'influence des idées ritualistes qui donneront naissance au Code sacerdotal, ajoutent :

...Rebâtis les murs de Jérusalem !
Alors tu agréeras des sacrifices sincères,
Des holocaustes et des victimes tout entières;
Alors on offrira des taureaux sur ton autel !

(1) Ezék., XL, 39; XLII, 13; XLIII, 19; XLVI, 20.

(2) Ezék., XLVI, 1 et suiv.

(3) Ezék., XLIV, 3; XLV, 7 et suiv., XLVI. Ce *nasî*, fils de David (XXXIV, 24; XXXVII, 24), possède un domaine territorial (XLV, 7-8) et touche de modestes redevances (XLV, 13 et suiv.), en retour desquelles il doit fournir les victimes des holo-

« sera chargé des holocaustes, des offrandes et des libations, aux fêtes, aux nouvelles lunes, aux sabbats et à toutes les solennités de la maison d'Israël (1). » Le jour du sabbat, il offrira six agneaux, un bélier et l'offrande (2). Le jour de la nouvelle lune, un taureau, six agneaux, un bélier et l'offrande (3). Au jour de l'an, le premier jour du premier mois, aura lieu l'expiation du sanctuaire par l'aspersion du sang (4). Le septième jour du premier mois, une cérémonie analogue aura lieu pour les péchés involontaires (5).

La Pâque sera célébrée le quatorzième jour du premier mois. La fête durera sept jours, fête des pains sans levain, durant laquelle le prince immolera chaque jour sept taureaux, sept béliers et un bouc expiatoire (6). Le quinzième jour du septième mois, à la fête (7), il offrira pendant sept jours les mêmes sacrifices d'expiation, les mêmes holocaustes et les mêmes offrandes (8).

caustes et des sacrifices du culte public (XLVI, 2, 11 et suiv.), et gouverner son peuple avec une « droiture » et une « justice » que ses devanciers n'ont pas connues (XLV, 9).

(1) Ezék , XLV, 17.

(2) Ezék., XLVI, 4 et suiv.

(3) Ezék., XLVI, 6 et suiv.

(4) Ezék., XLV, 18 et suiv.

(5) Ezék., XLV, 20.

(6) Ezék., XLV, 21-24.

(7) La fête des *Souccoth*. Voy. ci-dessus, p. 183.

(8) Ezék., XLV, 25. Si Ezékiel ne prescrit pas explicitement des sacrifices pour la fête des *Chabbouoth*, « c'est que, probablement, cette fête de la moisson avait perdu son importance pen-

Telle est, dans la législation d'Ezékiel, l'organisation du culte et du sacerdoce.

Un premier étonnement nous a saisi, à la lecture de ce nouveau programme législatif. Ezékiel ne fait aucune mention de Moïse et ne tient aucun compte, dans la restauration du culte qu'il propose, des institutions mosaïques contenues dans le Code sacerdotal. Serait-il opposé à l'esprit qui a dicté la législation élohiste? Au contraire, il écrit dans le même sens. L'organisation du culte lévitique ne pouvait-elle répondre aux exigences de la nouvelle communauté? Chacun sait que le Lévitique a été choisi, de préférence au programme d'Ezékiel, pour devenir le rituel du second temple. Le silence du prophète à l'égard du Deutéronome s'explique par la différence

dant l'exil, ou bien il faudrait admettre une lacune dans notre texte » (Reuss, *op. cit.*, p. 224). Puisque le terme dont Ezékiel se sert pour désigner les fêtes est usité ailleurs pour désigner les trois grandes fêtes du Livre de l'Alliance et du Deutéronome, peut-être serait-il plus simple de supposer que si le prophète ne parle pas des *Chabbouoth*, c'est parce que le cérémonial de cette solennité était exactement le même que celui de la fête de Pâques et de celle des *Souccoth*, qu'il mentionne sans la nommer. Le peuple auquel il s'adresse connaît d'avance ces trois fêtes; ce qui lui importe, c'est de savoir comment elles seront célébrées dans le royaume futur. Ezékiel, pour répondre à cette préoccupation, donne le programme des jours de fête, en prenant comme exemple les deux solennités les plus importantes. (La fête des *Chabbouoth* ne paraît pas avoir joué un grand rôle en Israël. En dehors des deux ou trois passages législatifs qui la mentionnent, elle ne se retrouve nulle part dans la littérature antérieure à l'exil.)

des temps et des sujets. Le Deutéronome, alors présent à la mémoire de tous, contenait les prescriptions morales de Moïse et ne s'occupait point de régler les cérémonies. Le programme d'Ezékiel, s'appliquant à organiser le culte, venait s'ajouter à lui et le compléter sans le contredire. Il n'en est pas de même pour le Code sacerdotal, dont le rituel minutieux donne satisfaction aux préoccupations d'Ezékiel et ne peut s'accorder avec les nouvelles prescriptions du prophète.

L'absence d'un grand prêtre et l'attribution au prince du souverain pontificat, est un de ces traits qui nous paraissent montrer, avec la dernière évidence, qu'Ezékiel a élaboré son système de restauration sans être le moins du monde lié, par des traditions sacrées, à la législation du Code sacerdotal. On a dit qu'Ezékiel a connu le souverain sacerdoce et qu'il l'a « supprimé à dessein (1) » parce que, dans son tableau de la théocratie future, la suprématie religieuse appartient au prince. Nous admettons volontiers que si l'institution d'un grand prêtre

(1) L. Gautier, *op. cit.*, p. 220, 360 et suiv. M. Gautier assure que le prophète a « retranché, supprimé à dessein » le grand prêtre. Nous cherchons vainement le passage dans lequel Ezékiel annonce des intentions pareilles, et nous n'y trouvons pas, dans tout son livre, la plus petite allusion. Par contre, les modifications qu'il apporte à la condition des lévites sont assez longuement motivées pour que nous soyions en droit de penser que le prophète n'aurait point tenté d'accomplir, sans la justifier en quelque manière, une aussi grave transformation dans la hiérarchie sacerdotale.

n'existait point encore dans la législation, — comme c'était le cas au temps du Deutéronome, — Ezékiel se soit senti libre et même désireux d'abolir la charge de ministre des cultes, pour investir le prince du souverain sacerdoce. Dans une théocratie digne de ce nom, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel doivent forcément se confondre. Mais vouloir qu'Ezékiel, prêtre versé dans la loi de Moïse et jaloux de faire prévaloir la législation sacerdotale, ait volontairement brisé la chaîne des successeurs d'Aaron, pour mettre à la place du grand prêtre un « prince » aux pouvoirs problématiques et qui ressemble beaucoup plus à un pape qu'à un roi, c'est prêter au fils de Bouzî une hardiesse inconcevable, interpréter son silence de la façon la plus arbitraire et l'isoler gratuitement dans une utopie que les expériences du passé et les exigences de l'avenir rendent également invraisemblable.

Si nous supposons, au contraire, que le silence d'Ezékiel, au sujet de Moïse et de son rituel, tient à ce que le Code sacerdotal n'était pas connu de lui, l'institution d'un prince-pontife n'a plus rien que de naturel. Supprimer la royauté, après de longs siècles de monarchie et les promesses faites à David, eût paru au prophète une chose impossible, une profanation; d'autre part, les préoccupations sacerdotales auxquelles il obéit dans ses plans de restauration, l'amenèrent logiquement à se représenter le royaume futur sous la forme d'une communauté religieuse, et le prince futur sous la forme d'un souverain pontife.

L'hypothèse que nous venons d'émettre, au sujet d'un point particulier, nous amène donc à envisager la législation d'Ezékiel comme un premier pas vers la législation élohiste. Le programme d'Ezékiel, avec son prince sacrificateur, marquerait la transition entre le Deutéronome, dont le roi n'a que des pouvoirs temporels, et le Code sacerdotal qui ne connaît plus que la hiérocratie (1).

Or, c'est précisément à cette opinion que conduit une étude attentive de nos législations comparées.

Au sujet du sanctuaire, le Deutéronome demande l'unité du lieu de culte; le programme d'Ezékiel la réalise; le Code sacerdotal développe ses rites en partant de cette unité comme d'un fait accompli (2).

Les sacrifices, plus légaux et plus officiels que dans le Deutéronome, sont moins riches et moins nombreux chez Ezékiel que dans le Code sacerdotal. Le Deutéronome ne connaît pas d'holocauste quotidien : Ezékiel institue celui du matin; le Code sacerdotal ajoute à ce dernier l'holocauste du soir (3). Les

(1) Dans le Deutéronome, le roi n'a rien de commun avec le prêtre (XVII). Dans les lois d'Ezékiel, le roi remplit les fonctions du prêtre (XLV). Dans le Code sacerdotal, le prêtre remplace le roi (Voy. ci-dessus, p. 206).

(2) La position centrale qu'Ezékiel donne au temple futur et la simplicité des rites qui en permettront l'accès, contraste avec les prescriptions sévères du Code sacerdotal, dont le ritualisme beaucoup plus développé, multiplie les barrières entre le peuple et Dieu. Le sanctuaire d'Ezékiel est encore le temple d'une nation ; celui du Code sacerdotal est plutôt le pèlerinage d'une communauté (Cf. ci-dessus, p. 216).

(3) Comp. Ezék., XLVI, 13-15 et Ex., XXIX, 38 et suiv.

sacrifices expiatoires, ignorés du Code moabite, font leur apparition dans le programme d'Ezékiel et reçoivent dans le Code sacerdotal des déterminations spéciales et tout un rituel (1).

D'une façon générale, le caractère spontané et volontaire des sacrifices, très accentué dans le Deutéronome et presque entièrement effacé dans le Code sacerdotal, a encore un certain relief dans la législation d'Ezékiel.

Les sacrifices des jours de fête, librement offerts d'après le Code moabite, sont déjà soumis à un rituel dans les visions du prophète ; mais ils sont beaucoup moins somptueux chez Ezékiel que dans le Code sacerdotal, et les prescriptions qui les accompagnent sont différentes et plus simples (2).

(1) Dans le Code sacerdotal, les sacrifices d'expiation et de culpabilité sont spécialement affectés aux péchés involontaires ou véniels (Voy. ci-dessus, p. 170 et suiv.). Les sacrifices expiatoires, dont l'origine est obscure, étaient certainement destinés tout d'abord à exprimer les sentiments de repentance éveillés dans l'âme du peuple par les humiliations de l'exil. Ezékiel les nomme, sans restreindre par des ordonnances particulières leur sens large et profond. Avec la législation sacerdotale, dont les rites minutieux et les prescriptions concernant la pureté lévitique devaient nécessairement entraîner une foule de transgressions d'un ordre tout à fait spécial, les sacrifices expiatoires perdent leur portée générale et morale, pour devenir des sortes de réparations pour les erreurs et manquements, des *pénitences*, dans le sens que la casuistique de Rome donne à ce mot.

(2) Voy. ch. XLV et XLVI, comp. Nomb., XXVIII. « La liberté même avec laquelle Ezékiel traite les détails rituels des sa-

Le cycle des fêtes, plus complet chez Ezékiel que dans le Deutéronome, qui ne connaît encore que les trois grandes fêtes populaires de l'antique Israël, est moins complet que dans le Code sacerdotal (1); pourtant, le système sabbatique est déjà ébauché (2). Le grand jour de l'Expiation, fête capitale du judaïsme, n'existe pas dans le Code moabite. Chez Ezékiel, la fête du septième jour du premier mois

crifices, prouve qu'il n'était lié par aucune règle stricte et généralement observée, que les codes publiés jusqu'alors n'avaient rien fixé à cet égard, que la législation cérémonielle et ritualiste par excellence n'avait point encore paru, et que, loin d'avoir pu se modeler sur cette dernière, c'est lui qui, au contraire, a dû lui servir de modèle. » F. Montet, *op. cit.*, p. 201.

(1) Pour la fête de Pâques et des *Matsoth*, le Code moabite ne connaissait de sacrifices que pour le premier des sept jours; Ezékiel institue des holocaustes pour toute la durée de la fête; le Code sacerdotal le suit dans cette voie. D'autre part, il est bon de remarquer que la fête de Pâques et des pains sans levain, séparée par le Code sacerdotal en deux cérémonies distinctes, se réduit pour Ezékiel, comme pour le Deutéronome, à une seule et même fête qui dure sept jours (Voy. Ezék., XLV, 21 et suiv., comp. ci-dessus, p. 180 et suiv., 190 et suiv.). La notion représentée par la législation d'Ezékiel est donc bien, ici comme ailleurs, une notion *intermédiaire*. — A noter aussi le fait qu'Ezékiel place au premier jour du premier mois, soit quinze jours avant Pâques, la fête du jour de l'an (XLV, 18), tandis que le code Sinaïtique la met au premier jour du septième mois (Lév., XXIII, 24). Cette dernière date a été maintenue.

(2) Voy. la prédominance du chiffre *sept*, les institutions XLVI, 4 à 7, et l'accentuation du fait qu'Israël doit chercher dans le sabbat, « signe » de l'Alliance, la pensée fondamentale de sa religion (Ezék., XX, 12, 20; comp. ci-dessus, p. 194 et suiv.).

en est comme la prophétie (1); le Code sacerdotal l'institue et lui donne ses lois (2).

Les prescriptions concernant les prêtres et les lévites rendent, si possible, plus évidente encore, la position intermédiaire de la législation d'Ezékiel par rapport aux deux Codes moabite et sacerdotal. Le Deutéronome ne connaît aucune hiérarchie. Pour lui, les prêtres et les lévites sont une seule et même chose. Le Code sacerdotal, au contraire, part de la distinction des deux castes, comme d'un fait accompli, et traite partout les lévites en serviteurs des prêtres. Comment expliquer cette contradiction? Ezékiel nous apprend que, jusqu'à l'exil, tous les lévites étaient en effet admis à la sacrificature, et donne les raisons pour lesquelles il n'en sera plus ainsi désormais. De même que nous savons, par l'Ecrit prophétique, que la fidélité des enfants de Lévi leur a valu d'être consacrés à l'Eternel (3), nous savons par Ezékiel que, dans le royaume futur, une sélection analogue réservera le sacerdoce à la famille de Tsadok (4). Dès lors l'énigme est résolue, et le Code sacerdotal, en mettant un grand prêtre à la tête du clergé, ne fera que couronner l'édifice hiérarchique construit par Ezékiel.

Dans le Deutéronome, les membres du clergé

(1) Ezék., XLV, 20.
(2) Nomb., XXIX, 7.
(3) Voy. ci-dessus, p. 204.
(4) Ezék., XLIV, 6-16. Nous avons ici la réalisation des menaces proférées : 1 Sam., II, 27-36 (comp. 1 Rois, II, 27).

sont recommandés à la sollicitude des fidèles; leur position est si précaire, que l'on se voit obligé de les faire participer à l'aumône triennale, prélevée en faveur des veuves et des orphelins (1). Chez Ezékiel, leur avenir est assuré ; mais les lévites ne jouissent que du revenu de leur modeste territoire, et la redevance due aux prêtres ne constitue pas un casuel bien considérable (2). Ezékiel ne connaît encore ni les dîmes ni les quarante-huit villes lévitiques (3). Le Code sacerdotal, achevant de donner à la constitution future un caractère hiérocratique, gratifie le clergé, devenu tout-puissant, de revenus dont on sait la magnificence (4).

Nous croyons en avoir assez dit pour formuler cette conclusion : autant il est impossible d'admet-

(1) Deut., XII, 19; XIV, 27; XXVI, 12; comp. ci-dessus, p. 217 et suiv.

(2) Ezék., XLIV, 28-30; XLV, 5.

(3) Se représente-t-on Ezékiel, qui était prêtre, et qui rêvait d'une restauration où le lévitisme serait plus puissant que jamais, supprimant, de sa propre autorité, les dîmes, qui étaient le principal revenu du clergé, et « sécularisant d'un trait de plume » les quarante-huit villes dont Moïse avait fait la propriété des lévites? Qui ne voit que de pareilles réformes, tout comme la suppression du grand prêtre, sont en contradiction absolue avec les tendances et les intentions du prophète? De deux choses l'une, ou bien Ezékiel, incapable de comprendre lui-même les véritables intérêts de la cause qu'il défend, dédaigne la législation de Moïse et se joue des traditions et des institutions de son peuple, ou bien le Code sacerdotal n'existait pas encore lorsque Ezékiel a élaboré ses plans. Poser l'alternative, c'est la résoudre.

(4) Voy. ci-dessus, p. 218 et suiv.

tre qu'Ezékiel ait, de sa propre autorité et sans y faire la moindre allusion, bouleversé, appauvri et mutilé le Code sacerdotal, autant il est clair que nous devons considérer la législation élohiste comme un libre développement de la législation d'Ezékiel.

La position intermédiaire occupée, dans les questions législatives, par le grand prophète de l'exil, éclaire d'une vive lumière l'influence capitale exercée par Ezékiel sur la marche des idées religieuses d'Israël. Ce n'est pas seulement par les faits, par l'organisation, que le programme d'Ezékiel diffère du Deutéronome : c'est aussi, et surtout, par l'esprit. En se séparant du Deutéronome, ou plutôt, en partant de lui pour développer une législation rituelle, Ezékiel rompt avec la tradition prophétique, prépare la transformation de l'hébraïsme en judaïsme, et explique l'apparition du Code sacerdotal.

Au moment où le fils de Bouzî entrait dans la carrière, le spiritualisme austère de ses devanciers, les prophètes, venait de remporter un triomphe éclatant.

La ruine de Jérusalem et de son temple a démontré au monde que la parole de Jéhovah, par la bouche de ses serviteurs, était certaine et véritable. Les prophètes avaient réclamé la réforme d'un culte charnel et formaliste ; ils avaient prêché la conversion et la vie, en annonçant que si le peuple ne revenait pas de ses égarements et ne renonçait pas à ses pratiques idolâtres, il serait détruit, et rayé du nombre des nations. Le peuple n'a pas cru,

et la menace s'est accomplie. Israël, privé de ses autels et transplanté loin de sa patrie, est forcé de rendre hommage à la vérité prophétique (1) et de célébrer, dans son abaissement, le culte des cœurs « humiliés et brisés. »

On comprend quelle dut être, à cette heure, la considération dont fut entourée la parole des prophètes disparus. Un hommage tardif honora leur mémoire. Le crédit dont jouissait Ezékiel s'accrut du prestige de ses devanciers.

Héros religieux d'une époque où la tâche du prophète était de façonner, avec les ruines du peuple ancien, les matériaux du peuple futur, on s'attendrait à ce qu'Ezékiel mette à profit l'autorité qu'il tenait des prophéties réalisées, pour reprendre la réaction morale de ses prédécesseurs, pour frapper un coup décisif contre le formalisme du temple, et pour ôter au culte charnel, exprimé par des rites sans vie, toute chance et toute velléité de retour. Le moment est propice pour ouvrir, aux yeux d'Israël abaissé, le trésor de la prédication prophétique; pour exposer la religion du Très-Haut qui veut « miséricorde et non pas sacrifice (2); » pour expliquer ce qu'est cette « circoncision du cœur (3) » demandée par le Deutéronome, et pour inaugurer l'ère nouvelle par la proclamation du culte en esprit et en vérité, qui ne connaît point de frontières et demande des

(1) Voy. ci-dessus, p. 316, note 1.
(2) Osée, VI, 6.
(3) Deut., X, 16; comp. Jér., IV, 4; IX, 26.

conversions plutôt que des autels. Ezékiel, en prenant cette attitude, eût ajouté à la victoire temporelle que l'accomplissement de leurs menaces venait de donner aux prophètes, la victoire spirituelle de leur enseignement révélé... Mais, sans doute, l'heure des « vrais adorateurs (1) » n'était pas encore venue. Les temps n'étaient pas mûrs pour « aplanir les sentiers » du Messie. Dieu, respectueux de la liberté humaine, voulait laisser Israël recueillir tous les fruits de son égarement, et joindre aux leçons de l'histoire, l'expérience plus intime et plus profitable de son impuissance morale sur le terrain strictement religieux.

Ezékiel a entrevu la grandeur de sa tâche. Il pousse à son tour le cri décisif : « Convertissez-vous et vous vivrez (2) ! » qui résume la prédication prophétique, et, parmi les prophètes, il n'en est pas qui ait mieux que lui pressenti les bénédictions de l'Evangile (3). Mais il ne s'y arrête point, et, dans

(1) Jean, IV, 23.

(2) Ezék., XVIII, 32.

(3) « Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, que vous observiez et pratiquiez mes lois. » Ezék., XXXVI, 26-27 ; comp. XXXVII, 26-27 : « Je traiterai avec eux une alliance de paix... », et l'admirable passage sur le pasteur et les brebis, ch. XXXIV : « Voici, j'aurai soin moi-même de mes brebis et j'en ferai la revue, comme un pasteur inspecte son troupeau... je les recueillerai... Je les ferai paître dans un bon pâturage, et leur demeure sera sur les mon-

son tableau de la restauration, qui est le but et la conclusion de son livre, il redescend des hauteurs spirituelles où l'inspiration prophétique l'avait porté. Partagé entre les instincts du prêtre et ies impulsions du prophète, Ezékiel n'a pas suivi l'exemple de Jérémie, prêtre et prophète comme lui. Chez Jérémie, le prêtre disparaît derrière le prophète; chez Ezékiel, le prophète parle le premier; il parle avec un incomparable éclat, mais les préoccupations sacerdotales, d'abord entièrement réprimées, reprennent peu à peu leur empire, et la fin de son livre est d'un prêtre.

Dès lors, la bataille livrée depuis trois siècles par le prophétisme est perdue. La pensée religieuse d'Israël, tenue en haleine par le spiritualisme ardent des prophètes, évolue avec Ezékiel, vers qui sont dirigés, à ce moment unique dans l'histoire, les regards de tous les fidèles. Les châtiments de Dieu sont arrivés; comment se réaliseront ses promesses? Jérusalem est tombée; comment se relè-

tagnes élevées d'Israël; là, elles reposeront dans un agréable asile et elles auront de gras pâturages sur les montagnes d'Israël. C'est moi qui ferai paître mes brebis, c'est moi qui les ferai reposer, dit le Seigneur Jéhovah. Je chercherai celle qui était perdue, je ramènerai celle qui était égarée, je panserai celle qui est blessée et je fortifierai celle qui est malade » (v. 12 à 16; comp. Ps. XXIII, 1; Jean, X, etc.). Voy. encore cette déclaration toute évangélique : « Je suis vivant, » dit le Seigneur Jéhovah, « ce que je désire, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il se convertisse et qu'il vive! » (XXXIII, 11; comp. XVIII, 30-32.)

vera-t-elle de ses ruines? Quelle forme donner aux espérances d'Israël?

L'idéal proposé aux exilés par leur prophète n'est plus seulement ce peuple de frères où chacun, suivant la belle parole du Deutéronome, « aimera Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force; » c'est, avant tout, une communauté groupée autour d'un temple et exprimant son adoration par l'accomplissement de rites prescrits. Quel est le but de Dieu, dans la restauration d'Israël? Convertir un peuple et, par lui, évangéliser le monde : ainsi voulait l'antique prophétie. Séparer une nation, l'élever au-dessus de toutes les autres et faire éclater par elle sa puissance : telle est la pensée du programme nouveau (1). La réintégration des

(1) L'élément universaliste, qui donnait un caractère si profondément évangélique aux espérances messianiques du prophétisme, depuis les obscures prédictions du Jéhoviste jusqu'aux déclarations explicites d'Esaïe et de Michée, ne se retrouve pas dans la prédication d'Ezékiel. Les beaux passages que nous citions tout à l'heure au sujet d'une restauration spirituelle, ne se rapportent qu'au peuple d'Israël, et c'est en vain que l'on chercherait, dans le livre du fils de Bouzî, des passages concernant l'avenir des nations étrangères et leur entrée finale dans l'alliance de grâce. (M. Gautier reconnait lui-même que le seul passage dans lequel on pourrait trouver « au moins un vestige de préoccupations moins particularistes que celles qu'offre le livre d'Ezéchiel dans sa généralité », est « obscur » et d'une « interprétation discutable, » *op. cit.*, p. 365, au sujet d'Ezék., XVI, 53-57.) La vieille idée du prophétisme était que toutes les nations seraient bénies en la postérité d'Abraham. D'après Ezékiel et l'école nouvelle dont il est le maître, toutes les promesses de Dieu sont pour la nation élue, choisie par Jéhovah

« réchappés » dans le pays et dans les privilèges de leurs pères, n'est plus présentée comme le résultat d'une rentrée en grâce, l'exaucement des prières du repentir; elle devient, avec Ezékiel, le moyen choisi par Jéhovah pour « sauver l'honneur de son saint nom (1). » Dès lors, la conversion préalable, que les

pour manifester dans le monde sa gloire et sa puissance. Cette idée, si flatteuse pour l'amour-propre national, sera reçue avidement par le judaïsme, et trouvera son dernier terme dans le particularisme orgueilleux de la secte des pharisiens.

(1) Ezék., XXXVI, 21. Les prophètes antérieurs avaient dit : « Là (dans l'exil) tu chercheras Jéhovah ton Dieu, et tu le trouveras si tu le cherches de tout ton cœur... Tu retourneras à Jéhovah... *Si tu reviens à Lui*, Jéhovah ramènera tes captifs et aura compassion de toi » (Deut., IV, 29; XXX, 2. Comp. Jérémie, XXIX, 11 et suiv.). D'après Ezékiel, le but de la restauration est tout différent : « Je les ai dispersés parmi les nations (dit Jéhovah)... On a dit d'eux : C'est le peuple de Jéhovah! c'est de son pays qu'ils sont sortis! Alors j'ai voulu sauver l'honneur de mon saint nom... C'est pourquoi dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Jéhovah : *Ce n'est pas à cause de vous que j'agis ainsi* (c'est-à-dire que je ramène vos captifs), maison d'Israël! C'est à cause de mon saint nom, que vous avez profané parmi les nations où vous êtes allés... Et les nations sauront que je suis Jéhovah! » (Ezék., XXXVI, 19-24). Le contraste des deux points de vue est caractéristique. Dans la parabole des ossements desséchés (ch. XXXVII), la restauration d'Israël est présentée par le prophète, non point comme un mouvement des compassions divines, ni comme une réponse aux prières des fidèles, mais comme une manifestation éclatante de la toute-puissance de Jéhovah, destinée à ouvrir les yeux de son peuple et à l'amener à résipiscence. Le grand discours du chapitre XX insiste beaucoup sur le fait que le repentir d'Israël sera la conséquence et non point la cause de la restauration : « *Après cela*, vous m'écouterez

prophètes avaient demandée, n'est plus une condition *sine qua non.* Il faut que la restauration s'ac-

et vous ne profanerez plus mon saint nom par vos offrandes et par vos idoles. Car, sur ma montagne sainte..., tous ceux qui seront dans le pays me serviront; là, je les recevrai favorablement; je rechercherai vos offrandes, les prémices de vos dons et tout ce que vous me consacrerez. Je vous recevrai comme un parfum d'agréable odeur, quand je vous aurai fait sortir du milieu des peuples, et rassemblés des pays où vous êtes dispersés ; et je serai sanctifié par vous au milieu des nations... Et vous saurez que je suis Jéhovah, *quand j'agirai avec vous par égard pour mon nom*, et nullement d'après votre conduite mauvaise et vos actions corrompues, ô maison d'Israël ! dit le Seigneur Jéhovah » (XX, 39-44). Ainsi, « la repentance d'Israël, » dit fort bien M. Gautier, « n'est pas la condition, la cause déterminante du pardon, puisqu'au contraire le pardon est destiné à ouvrir les yeux du peuple, à le rendre attentif à son péché, à la grandeur de la miséricorde divine et à l'amener à la honte et à l'humiliation. Ce n'est pas en réponse à la supplication angoissée de son peuple que Dieu pardonne. Pourquoi donc le fait-il, et quel est son mobile? A cela, Ezékiel a une réponse toute prête et qui revient à plusieurs reprises dans son livre : c'est à cause de son saint nom... » L'honneur de Dieu « est engagé à ne pas laisser s'accréditer et s'invétérer une légende, une opinion dédaigneuse au sujet de sa puissance infinie, et Dieu ordonne le rétablissement d'Israël » (Gautier, *op. cit.*, p. 330 et suiv., p. 335). — « *Je serai jaloux de mon saint nom* » : voilà le motif dernier de la restauration. Quand on rapproche ces déclarations diverses du tableau que nous fait Ezékiel de la nation future, on ne peut se défendre de l'impression que la restauration d'Israël est présentée, en définitive, beaucoup plutôt comme un rétablissement national que comme un événement religieux, et qu'elle est motivée, de part et d'autre, beaucoup plus par des raisons de politique théocratique que par l'amour de Dieu et la conversion de son peuple. Les conséquences de ce nouveau point de vue sont faciles à déduire. S'il *faut*, pour l'honneur de Dieu, que la théo-

complisse, afin que les nations apprennent « que Je suis Jéhovah ! »

Aussi bien, Dieu ne regarde-t-il plus uniquement aux sentiments des fidèles. La nation qu'il reconstitue « par jalousie pour son saint nom, » doit le servir avec magnificence. Il s'intéresse aux formes du culte ; il commande un édifice splendide, organise la pompe des sacrifices et règle, dans des lois précises, les rapports officiels de son peuple avec lui (1). Les cérémonies du culte sont désormais une institution possédant un sens et une valeur propre, indépendamment des dispositions intérieures de ceux qui y participent. La justice tend à se réduire à la stricte observance des devoirs de la religion (2). La porte est ouverte au formalisme et aux égarements de l'*opus operatum*... Certes, dans l'esprit d'Ezékiel, la forme ne va pas sans le fond, et les hommes qui accusent aujourd'hui notre prophète de cléricalisme oublient l'élévation morale et l'enthousiasme religieux des pages qui précèdent et introduisent ses visions. Mais, s'il est injuste de le rendre responsable des conséquences de son système, il n'en demeure pas moins qu'Ezékiel est

cratie soit reconstituée aux yeux des autres nations, la sanction morale disparaît, et la portée religieuse du rétablissement d'Israël perd beaucoup de son importance.

(1) Rapprocher des prescriptions données dans les chapitres XL-XLVI, des paroles comme celles-ci : « Je rechercherai vos offrandes, les prémices de vos dons et tout ce que vous me consacrerez. » (XX, 40.)

(2) Voy. M. Duhm, *Theologie der Propheten*, p. 261.

appelé à bon droit « le père spirituel de la communauté juive postexilique, des Esdras et des Néhémie (1). »

Or, dans cette communauté, le prêtre va remplacer le prophète, et le culte extérieur se substituer peu à peu à la religion de la conscience. Le peuple, privé de chef temporel et n'ayant d'autre liberté que celle d'adorer comme il lui plait, va se grouper autour de ses lévites et concentrer dans les cérémonies du sanctuaire toutes ses préoccupations. Au lieu de se heurter, comme au temps des prophètes, la politique et la religion vont confondre leurs intérêts, et organiser ensemble un culte à la fois austère et formaliste, dont la rigueur de légalisme et l'orgueil patriotique seront les éléments constitutifs, et qui ira, développant ses conséquences et pervertissant ses voies, de la restauration d'Esdras au judaïsme des Makkabées, et du judaïsme des Makkabées au pharisaïsme contemporain de Jésus-Christ (2).

(1) L. Gautier, *op. cit.*, p. 55.

(2) Lorsque le second Esaïe, vers la fin de l'exil, écrira son *Evangile avant l'Evangile*, il ne sera plus de son temps : l'évolution religieuse, provoquée par les visions d'Ezékiel, aura déjà porté l'esprit du peuple vers des pensées moins hautes et des conceptions moins spirituelles. Aussi ne voyons-nous aucune trace de l'influence du second Esaïe sur les destinées du second temple. Mais tandis qu'Ezékiel peut être appelé le père du judaïsme officiel, le second Esaïe, dont l'action plus cachée ne fut pas moins profonde, est devenu le pasteur des âmes pieuses qui, par delà les gloires terrestres ambitionnées par les Juifs pour leur culte et pour leur Messie, attendaient, dans l'ombre et dans la prière, « la consolation d'Israël. » Ainsi, tandis que

Nous voici donc introduits, par Ezékiel, dans une période où les préoccupations qui donnèrent naissance au rituel du second temple se trouvent tout à fait à leur place. Une fois engagés dans la voie du ritualisme, les déportés ne s'en tinrent pas au programme de leur prophète. Aussi bien n'auraient-ils pu s'y tenir, les événements ayant bien vite montré qu'il était irréalisable.

En effet, les plans d'Ezékiel exigeaient, comme condition première, que le peuple tout entier fît bon accueil à sa prophétie; que non seulement les fils de Jérusalem, mais aussi les fils de Samarie, se montrassent disposés à rentrer dans la terre sainte, et qu'un prince fidèle, un nouveau David, se levât pour rallier les douze tribus et diriger l'exode du nouvel Israël.

Or, ni la façon dont la prédication d'Ezékiel fut reçue, ni les détails qui nous ont été conservés sur le retour des Juifs en Palestine, ne nous permettent de croire que les vrais patriotes conservèrent longtemps l'espoir de voir le rétablissement d'Israël s'accomplir selon les plans grandioses du prophète.

Ezékiel lui-même nous montre dans son livre, au-

les lignes qui partent du programme d'Ezékiel aboutissent aux pharisiens, les lignes qui partent des prédictions du second Esaïe aboutissent à Siméon (cf. Luc, II, 25). — Aussi bien, avec le second Esaïe, la prophétie chante le chant du cygne. Des trois prophètes après l'exil, Aggée et Zakkarie (I–VIII) se préoccupent presque exclusivement de la reconstruction du temple et de la restauration. Nous verrons plus loin à quel point les tendances lévitiques sont déjà accusées chez Malachie.

près du groupe des fidèles qui reçoivent son témoignage, le grand nombre des auditeurs sceptiques, versatiles ou découragés, que sa prédication ne peut émouvoir à salut. Il parle, et les foules s'amassent, comme elles s'amasseront un jour autour du Fils de l'Homme; on accourt pour le voir, et chacun prend plaisir à l'entendre, car il est pour son peuple exilé comme « un chanteur agréable » qui charme les oreilles et qui berce les cœurs (1). Mais quand il fait appel aux saintes énergies de la foi, combien sont-ils, ceux qui se lèvent? Les uns, une fois leur curiosité satisfaite, tournent en dérision la sévérité de ses reproches : « Que nous veut ce faiseur de paraboles (2)? » D'autres, d'abord séduits par l'éloquence enflammée du prophète, se retirent, dès que leur persévérance est mise à l'épreuve : « Les jours se prolongent et toutes les visions restent sans effet (3)! » D'autres, ressaisis par le souvenir des malheurs an-

(1) Voyez plutôt ce tableau saisissant : « Et toi, fils de l'homme, » dit l'Eternel au prophète, « les enfants de ton peuple s'entretiennent de toi près des murs et aux portes des maisons, et ils se disent l'un à l'autre, chacun à son frère : Venez donc, et écoutez quelle est la parole qui est procédée de Jéhovah! Et ils se rendent en foule auprès de toi, et mon peuple s'assied devant toi; ils écoutent tes paroles... Voici, tu es pour eux comme un chanteur agréable, possédant une belle voix et habile dans la musique! » (Ezék., XXXIII, 30-32.)

(2) « Ils écoutent tes paroles mais ils ne les mettent point en pratique, car leur bouche en fait un sujet de moquerie et leur cœur se livre à la cupidité » (XXXIII, 31). « Ils disent de moi : N'est-ce pas un faiseur de paraboles? » (XXI, 5.)

(3) Ezék., XII, 22.

ciens et le souci des difficultés présentes, abandonnent leur ferveur première et retombent en murmurant : « Il n'y a plus rien à faire; Jéhovah nous tient rigueur. La voie du Seigneur n'est pas droite (1)! Les pères ont mangé le verjus et les dents des fils en sont agacées (2) ! » Ainsi, le prophète exilé, comme le divin Semeur de l'Evangile, a jeté sa semence sur le bord du chemin, dans le terrain pierreux, au milieu des épines, et les derniers grains, seulement, dans le sillon fertile d'où lèvera la moisson (3).

Reportons-nous maintenant aux jours de délivrance qui suivirent, en 536, la promulgation de l'édit de Cyrus. A l'insuccès partiel de la prédication d'Ezékiel, correspond l'avortement relatif du rétablissement d'Israël. Où sont les deux nations héroïques qui, après avoir défendu la terre sainte dans une lutte désespérée, sont allées suspendre leurs harpes aux saules de l'Euphrate et pleurer leurs autels? Où sont les magnifiques descriptions du retour annoncé par le second Esaïe? L'heure du retour a sonné, mais l'âme du peuple n'a pas tressailli (4). Un demi siècle a suffi pour l'attacher à Babylone. Ephraïm a

(1) Ezék., XVIII, 25, 29; XXXIII, 17-20 : « Les enfants de ton peuple disent : La voie du Seigneur n'est pas droite ! C'est leur voie qui n'est pas droite. Si le juste se détourne de la justice et commet l'iniquité, il mourra... Vous dites : La voie du Seigneur n'est pas droite ! Je vous jugerai chacun selon vos voies, maison d'Israël ! »

(2) Ezék., XVIII, 2.

(3) Matth., XIII, 4-23.

(4) « Ce qui malheureusement n'est que trop évident, c'est que,

renié l'Eternel. Juda fournit à peine de quoi former une caravane, dont les prêtres, avec Zorobabel, organisent la marche. Certes, les pèlerins qui reprennent le chemin de la patrie sont prêts à tout, pour l'amour de leur Dieu ; mais l'espoir qu'ils emportent à travers les déserts de la Syrie, n'est plus de restaurer l'ancienne gloire israélite, ni de bâtir, au centre des tribus reconstituées, le temple somptueux d'Ezékiel ! C'est assez pour leurs forces et pour leurs ressources de fonder une Eglise, et de relever les remparts de l'antique Sion. Sur les ruines des deux nations, à jamais disparues, la communauté juive revient seule évoquer le souvenir des pères et chanter au Seigneur « le cantique nouveau (1). »

lors du retour des exilés, il n'y eut pas au sein du peuple juif l'élan unanime et généreux qu'il aurait dû y avoir. Le nombre des déportés qui regagnèrent la terre natale fut très faible. Le retour des captifs, que les prophètes avaient si souvent et si éloquemment annoncé, et qu'ils avaient célébré à l'avance comme un événement grandiose, n'eut lieu que d'une façon incomplète et boiteuse... Nous n'imputerons pas directement à Zorobabel et aux Juifs qui se joignirent à lui l'insuccès et l'avortement de la restauration. C'est aux autres Judéens qu'il faut s'en prendre, à ceux que leur tiédeur ou plutôt leur froideur enchaîna aux rives de la Babylonie, et qui, par leur lâche désistement, empêchèrent l'effort de 536 de revêtir un caractère unanime, vraiment national et enthousiaste. » (L. Gautier, *op. cit.*, p. 129-130.)

(1) Le cantique inaugural des temps nouveaux, dont le second Esaïe annonce les bénédictions. « Chantez à Jéhovah un cantique nouveau ! » (Esa., XLII, 10.) « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds de celui qui apporte de bonnes nouvelles ! etc. » (Esa., LII, 7-10.) Comp. Ps., XCVI, 1 ; XCVIII, 1; XXXIII, 3; CXLIX, 1.

Tout le secret de la composition du Code sacerdotal est dans cette transformation. Ezékiel avait élaboré un rituel en vue du retour en masse d'Israël et de Juda. Sa législation, rédigée dans l'esprit du sacerdoce, faisait partie d'un plan plus vaste : celui d'un rétablissement national, réunissant les deux royaumes sous le même sceptre, et affermissant pour toujours le trône de David (1). Les hommes qui entretenaient la foi des exilés et qui s'efforçaient de les préparer à entrer dans l'ère nouvelle, virent bientôt que les espérances du prophète ne se réaliseraient pas ; que les divisions et les défections ne permettaient plus de compter sur une restauration nationale... Dès lors, le programme législatif d'Ezékiel devenait impropre aux temps nouveaux. Il fallait le reprendre, l'adapter aux circonstances, l'accréditer auprès d'un peuple « tardif à croire ce que les prophètes ont dit, » et préparer pour l'avenir un culte d'autant plus rigoureux et fervent qu'il ne serait plus désormais que l'expression d'une communauté de fidèles.

Les prêtres s'exaltèrent à cette pensée. Comme les temps néfastes de l'exil leur donnaient des loisirs, ils se mirent vaillamment à l'ouvrage. Le programme d'Ezékiel répondait aux aspirations du clergé : on le mit à la base des réformes nouvelles. Les prêtres et les hommes pieux qui les aidaient dans leur tâche, résolurent de revenir au passé dans ses lignes es-

(1) Voy. la dernière des actions symboliques d'Ezékiel : ch. XXXVII, 16 et suiv.

sentielles, et l'on vit, derrière le prophète de l'exil, se dresser la grande figure du prophète du désert. N'était-ce pas Moïse qui, le premier, avait vu en esprit le sanctuaire inviolable autour duquel devait se grouper un jour la hiérarchie des fidèles adorateurs (1)? On reprit le problème que les réformes du Deutéronome avaient créé sans le résoudre. La tradition mosaïque fut mise en œuvre. Tout ce que l'ancien temple en avait conservé d'intégral, fut remis au jour; les changements devenus nécessaires furent introduits; on acheva ce qui était incomplet, on redressa ce qui était perverti. Enfin, pour couronner cette œuvre de restauration, qui était poursuivie avec une hardiesse et une ferveur dont l'histoire de la religion a rarement donné l'exemple, on reprit, dans un tableau d'ensemble, tout le passé du peuple élu, pour relever le courage et réchauffer le zèle des exilés en leur montrant que, depuis la fondation du monde, le but unique de Dieu est de former, d'épurer et de faire grandir devant lui la petite communauté des fidèles que le nouveau sanctuaire va mettre en possession des promesses faites à Abraham et à Moïse.

Telle fut, à notre sens, l'origine du Code sacerdotal (2). Œuvre tout à la fois ancienne et nouvelle,

(1) Voy. ci-dessus, p. 245.

(2) Une preuve que le Code sacerdotal a été rédigé vers la fin de l'exil : les lois du code Sinaïtique, Lév., XVII-XXVI, regardées à bon droit comme la portion la plus ancienne de la législation élohiste (Voy. ci-dessus, p. 27, note), offrent une telle analogie de style et de pensée avec la législation d'Ezékiel, que plusieurs

où les souvenirs et les désirs, la tradition et l'idéal, l'histoire et la théologie s'unissent et se confondent, la *Thorah* lévitique n'exclut pas les anciennes, mais les complète. Elle ne se donne pas pour l'œuvre de Moïse, mais elle prétend, avec la plus grande sincérité, être conforme aux enseignements de Moïse. Fruit d'un effort loyal pour approprier la religion des pères aux exigences des temps nouveaux, elle

critiques (Graf., *GB*, p. 81 et suiv.; Bertheau, *Jahrb. f. d. Theol.*, 1866, p. 150 et suiv.; Kayser, *Vorex. Büch.*, p. 176 et suiv.; Horst, *Lév., XVII-XXVI, und Ezekiel*, 1881, p. 69 et suiv., etc.) n'hésitent pas à considérer le prophète des déportés comme l'auteur, ou tout au moins le rédacteur de ce petit code. L'usage incessant de l'expression « Je suis Jéhovah, » si rare dans les autres parties de l'Ancien Testament, est un des traits caractéristiques de la parenté qui unit le code Sinaïtique à Ezékiel. L'emploi fréquent des mêmes périphrases (Voy. la démonstration de Horst, *op. cit.*, p. 72 et suiv.) et l'identité de certaines prescriptions (comp. Ezék., XLIV, 25, et Lév., XXI, 1 et suiv.; Ezék., XLIV, 22, et Lév., XXI, 14; Ezék., XLIV, 31, et Lév., XXII, 8) établissent des coïncidences si frappantes que nos auteurs y ont vu la preuve qu'Ezékiel, après avoir ébauché une première législation dans son livre, en a donné lui-même une seconde édition plus complète et mieux appropriée aux exigences de l'époque, dans le code Sinaïtique. De cette hypothèse (combattue par Reuss, *IIL*, I, p. 252; Smend, *Der Prophet Ezekiel*, p. 314 et suiv.; Kuenen, *HKE*, § 15 et autres), nous ne retiendrons qu'une chose, c'est que le code Sinaïtique, — qui suivit d'assez près la législation d'Ezékiel pour pouvoir être confondue avec elle, et qui montre combien fut grande l'influence du prophète sur les hommes qui s'occupèrent de légiférer pendant l'exil, — marque la transition entre le programme esquissé par Ezékiel et le texte définitif du Code sacerdotal. Nous avons là comme les trois phases d'une seule et même élaboration.

fut, à son heure, l'expression la plus pure du patriotisme d'Israël; le lien qui groupa toutes les forces vives du peuple; la charte qui orienta toutes les pensées vers ce but suprême : relever les parvis de l'Eternel! Les hommes qui la composèrent furent en vérité, aux jours difficiles où ils vécurent, les héritiers directs de Moïse, car ce furent eux qui décidèrent les captifs de Jacob à secouer un joug impie et à reprendre une seconde fois le chemin du désert, pour marcher de nouveau à la conquête de la terre promise. A ce titre, ils méritent que l'on voie dans leur œuvre autre chose que des minuties ritualistes ou des ambitions cléricales! Ils méritent que l'on salue en eux les patriotes et les croyants dont l'indomptable foi aux promesses divines a sauvé le berceau du christianisme.

§ 3. — *Le Code sacerdotal et les temps postérieurs à l'exil. — Rédaction définitive du Pentateuque. — La réforme d'Esdras et la fondation du judaïsme.*

Par réaction contre l'hypothèse qui maintient, pour le Code sacerdotal, une date antérieure à l'exil, l'école de Graf, se portant à l'extrême opposé, rejette la composition du document élohiste au delà des temps qui marquèrent le retour des exilés. Entraînée par l'élan d'une démonstration victorieuse, il semble qu'elle ait pris à tâche de consoler ses adversaires en commettant à son tour les fautes qu'elle

leur avait reprochées. Quel était, à ses yeux, le crime des défenseurs de l'opinion ancienne? D'être sortis du terrain positif de l'histoire, d'avoir méconnu le véritable développement de la religion d'Israël et d'avoir bâti un système, en dehors de l'appui des textes, pour prouver à tout prix l'authenticité de la tradition. Or, quelles sont les données positives qui exigent pour le Code sacerdotal une date postérieure à l'exil? On allègue, pour prouver qu'Esdras en est l'auteur, ce mot de la lettre d'Artaxerxès : « ... La loi de ton Dieu *qui est dans ta main* (1). » M. Reuss, qui donne à la rédaction du Pentateuque une date postérieure à Esdras (2), commence sa démonstration par ces mots : « Ici, les témoignages littéraires... nous font absolument défaut (3). » N'est-ce

(1) Wellhausen (*GI*, p. 424) conclut de cette expression que le Code sacerdotal « était une *propriété privée* (Privatbesitz) d'Esdras, bien qu'elle prétendît s'imposer à tout Israël. » Sans aller jusqu'à dire, avec M. Halévy (*art cit.*, p. 36), que cette argumentation « rappelle le plus mauvais côté de la subtilité rabbinique, » nous sommes bien obligés de reconnaître qu'il n'y a rien de cela dans le texte et que l'expression די בידך, « qui est dans ta main, » ne signifie nullement : que tu tiens dans ta main parce que tu es seul à la posséder, mais tout simplement : que tu possèdes. On retrouve la même expression, avec le même sens, au vers. 25 : « ... selon la sagesse de Dieu que tu possèdes. »

(2) M. Reuss fait de la rédaction du Pentateuque l'œuvre des légistes du quatrième siècle, avant l'époque d'Alexandre le Grand (Reuss, *HL*, I, p. 259 et suiv. *Gesch.*, p. 475 et suiv.; comp. Kayser, *Vorex. Büch.*, p. 196, et *Jahrb. f. pr. Theol.*, VII, p. 535 et suiv.)

(3) E. Reuss, *HL*, I, p. 259.

pas avec quelque raison que l'on a accusé l'école historique d'avoir, elle aussi, bâti un système en dehors de l'appui des textes, pour prouver à tout prix « le caractère factice et récent de tout le bagage traditionnel (1)? »

L'hypothèse de M. Reuss est très simple. Esdras est arrivé à Jérusalem en 458 ; Néhémie seulement en 445. La promulgation qui suivit l'arrivée de l'échanson du roi a eu lieu, au plus tôt, en 444.

« Cela prouve d'une manière indubitable :

» 1° Que la loi ainsi rédigée en code et promulguée par le *légiste*, avec l'assistance de l'autorité civile, n'a pas été connue sous cette forme, à Jérusalem, avant l'an 445;

» 2° Qu'Esdras ne l'a pas rapportée toute rédigée de Babylone ;

» 3° Qu'il lui a fallu treize ans, et peut-être plus, si ce n'est pour la mettre au net, du moins pour avoir la chance de la faire accepter (2). »

Si nous nous tournons maintenant vers l'histoire, pour voir s'il existe la moindre allusion à un travail littéraire quelconque, pendant les treize années qu'Esdras a passées en Judée avant l'arrivée de Néhémie, nous n'en trouverons aucune. Le peu que nous savons sur ces temps troublés (3) nous représente, au contraire, le fils de Serayah comme un homme

(1) J. Halévy, *art. cit.*, p. 23.
(2) E. Reuss, *HL*, I, p. 233.
(3) Esdr., VII-X.

d'action, désespéré de voir l'état de déchéance où Israël était tombé, et tout occupé de faire disparaître les abus qui s'étaient introduits dans la colonie. Quand on songe à la tâche immense qui incombait au réformateur, pour refaire le caractère moral et religieux du peuple et pour le mettre à même d'inaugurer, treize ans après, une alliance nouvelle et définitive, on se demande comment l'idée a pu venir d'attribuer à Esdras, qui voyait les anciennes lois violées, l'intention d'en composer de nouvelles plus difficiles à observer, et à quel moment de ces jours de crise on pourrait nous le dépeindre retiré sous sa tente et occupant ses loisirs à élaborer des rites nouveaux. Rien n'est moins en situation qu'un pareil rôle à pareille heure. On a souvent objecté, contre l'origine mosaïque du Code sacerdotal, le fait qu'une législation aussi raffinée ne peut être le fruit de la vie tourmentée du désert. On peut en dire autant, et à plus juste titre, de la période « de malheur et d'opprobre (1) » qui suivit le retour des exilés.

Admettons, au mépris de toute vraisemblance, qu'Esdras, revenu à Jérusalem, a composé un recueil de lois. Est-il admissible qu'il se soit mis à l'œuvre pour écrire une législation qui se distingue précisément du Deutéronome et du Livre de l'Alliance par son caractère théorique et spéculatif? Aux prises avec les plus grandes difficultés matérielles, et sans cesse en lutte avec une population rebelle aux commandements les plus élémentaires, aurait-il

(1) Néh., I, 3.

surchargé son code de prescriptions désespérantes à force de minutie et de rigueur (1)? Aurait-il employé son temps à encadrer ses lois de descriptions, très intéressantes, sans doute, dans un plan idéal, dans une reconstruction du passé faite à un point de vue spécial, mais inutiles en somme, et tout à fait hors de saison à une époque comme la sienne (2), puisqu'elles étaient propres à affaiblir l'impression produite par les brûlantes exhortations du Deutéronome (3)? Aurait-il omis, dans ses lois, son grand sujet de préoccupations : la défense de s'allier avec des femmes étrangères (4), et d'autres questions qui

(1) Par exemple, Lév., I-XV.

(2) Ainsi, les longs détails sur le Tabernacle, les généalogies, les dénombrements, etc.

(3) En effet, suivant la nouvelle hypothèse, le livre de la Loi, lu solennellement par Esdras devant l'assemblée, a été non pas le Pentateuque, mais le Code sacerdotal seul. Sans doute, le Deutéronome était connu de tous, mais il est censé avoir été relégué tout à fait au second plan lors de l'alliance contractée sous les auspices d'Esdras. Or, on se souvient de l'impression que la lecture du Deutéronome produisit sur Josias et sur les fidèles de son époque. Le but d'Esdras, en convoquant le peuple pour lui lire la loi de l'Eternel, était de produire sur ses contemporains une impression analogue. Pouvons-nous supposer qu'il soit arrivé à ses fins (Néh., VIII, 9-11) par la seule lecture du Code sacerdotal?

(4) Le fait que le Code sacerdotal ne contient aucune défense relative aux alliances étrangères (voy., au contraire, Deut., VII, 2 et suiv.), alors qu'Esdras avait fait dès son arrivée les expériences que l'on sait (Esdr., IX, X), fournit, à notre sens, un argument décisif contre l'hypothèse de sa composition par le scribe revenu de Babylone.

s'imposaient alors à l'esprit du clergé (1)? Se serait-il étendu, par contre, sur des ordonnances qui n'ont pas été réalisées de son temps, soit qu'elles fussent impraticables, comme le Jubilé, soit qu'elles fussent incompatibles avec les conditions présentes de la nouvelle communauté (2)? Tout concourt à prouver

(1) Ainsi, l'emploi des lévites comme musiciens, chanteurs et portiers (Esdr., VII, 7, 24; VIII, 17; X, 23 et suiv.), l'impôt au sujet du bois destiné au sanctuaire (Néh., X, 34), l'impôt du tiers de sicle par année pour les frais de culte (Néh., X, 32), etc.

(2) Ainsi, la dîme du bétail (Lév., XXVII, 32), l'holocauste du soir (Ex., XXIX, 38 et suiv.; Nomb., XXVIII, 3 et suiv.), l'impôt du demi-sicle (Ex., XXX, 13 et suiv.), etc., n'ont pas passé aussitôt dans la pratique. Au lieu de conclure, avec la critique avancée, qu'un certain nombre des prescriptions renfermées dans nos textes actuels n'existaient pas encore au temps d'Esdras, il nous paraît bien plus simple d'admettre que la rigoureuse observation du rituel n'a pas été l'affaire d'un jour. La réforme se fit peu à peu; dans les premiers temps, on n'insista pas trop sur les articles que le Deutéronome ne renfermait point, et qui couraient le risque de grever plus que de raison le peuple, surtout les éleveurs de bétail. La dîme des troupeaux ne fut pas demandée. Le demi-sicle, prescrit par le Code sacerdotal (Ex., XXX, 11 et suiv.) et payé au temps des Chroniques (2 Chron., XXIV, 6, 9), fut réduit momentanément à un tiers de sicle (Néh., X, 32), etc. Ces divergences et ces accommodements prouvent que le Code sacerdotal n'a pas été écrit en vue de la restauration d'Esdras. Composé longtemps à l'avance, « à une époque où les espérances de la nation n'étaient que des rêves, où le pays s'offrait comme une carte blanche et où l'on pouvait confier au papier les solutions les plus hardies, » parce qu'on n'avait pas à subir le contrôle de la réalisation (Renan, *Hist. Isr.*, III, p. 413), le Code sa-

que si Esdras, après s'être rendu compte par lui-même de la triste situation de son peuple, avait écrit un code, il l'eût rédigé autrement.

Admettons encore que cette législation idéale et compliquée ait été inspirée à Esdras par les difficultés de son époque. En 444, Esdras et Néhémie, saisissant une occasion favorable, lisent solennellement devant tout le peuple le livre de la Loi. Ce livre, c'est le Code sacerdotal. Personne ne le connaît : il est l'œuvre et la propriété d'un scribe. Ce qui n'empêche point l'assemblée de l'écouter religieusement comme parole de Dieu à Moïse (1), et les lévites de l'expliquer, comme si la teneur leur en était familière (2). Aucune difficulté ; aucune surprise. L'alliance nouvelle est conclue d'après un livre inédit, sans provoquer le moindre étonnement ni la moindre réclamation. Il semble, en vérité, que personne ne s'en doute. Aux grands jours de la réforme de Josias (3), dont la restauration d'Esdras a été si souvent rapprochée, le code nouveau, qui fut lu devant le peuple, avait été annoncé comme une importante découverte : le grand prêtre l'avait trouvé, le scribe Chafan l'avait examiné, le roi avait tremblé à sa lecture, et la

cerdotal est un idéal, suivant lequel on a organisé la communauté nouvelle, après avoir approprié la théorie aux exigences de la pratique.

(1) Néh., VIII, 3 et suiv.

(2) Néh., VIII, 7.

(3) Voy. ci-dessus, p. 286 et suiv.

prophétesse Houldah l'avait sanctionné par ses propres oracles... Dans la promulgation d'Esdras, rien n'annonce, rien ne prépare l'introduction d'une loi nouvelle; et quand le peuple demande au scribe d'apporter sur la place « le livre de la Loi de Moïse prescrite par Jéhovah à Israël, » il fait allusion à un code dont l'autorité ni la provenance n'ont besoin de lui être démontrées. Or, de quoi se composait, à cette heure, le patrimoine législatif d'Israël? Du Livre de l'Alliance, du Code moabite et des visions du prophète exilé.

Est-il admissible que les Juifs, revenus de Babylone pour accomplir leur restauration selon les vues du Deutéronome et d'Ezékiel, aient approuvé ainsi, comme une chose toute naturelle, les graves transformations apportées par le code inédit, et qu'ils aient accepté, sans réclamer, son origine mosaïque et son autorité souveraine, de préférence à celle des lois qui seules, jusque là, avaient été connues et honorées? N'est-il pas évident que, pour que la réforme opérée par Esdras ait pu être réalisée conformément aux plans du Code sacerdotal, il faut que la législation sacerdotale ait servi de point de départ à la restauration, et de programme aux « réchappés? »

On voit à combien de difficultés se heurte l'hypothèse qui fait du Code sacerdotal une œuvre postérieure à l'exil. Comme on ne peut invoquer en sa faveur aucune raison probante, et que certains indices nous permettent, au contraire, de reconnaître que la législation élohiste était connue à Jérusalem dès

la fin du sixième siècle (1), tout s'accorde pour donner au Code sacerdotal une date antérieure à l'époque d'Esdras.

Refuserons-nous donc au scribe de Babylone toute part dans la rédaction de nos livres sacrés? Au contraire; l'étude des sources du Pentateuque que nous achevons ici, nous amène à lui rendre la place que la tradition lui a toujours attribuée, c'est-à-dire à voir en lui l'écrivain qui a donné à nos livres mosaïques leur forme actuelle et définitive.

On sait que la littérature rabbinique honore Esdras à l'égal de Moïse et que, dans leur désir de rattacher officiellement au grand législateur des Hébreux la théologie de la synagogue, les rabbins attribuent au scribe de Babylone, non seulement la restauration des écrits mosaïques, mais encore la restitution d'une doctrine mystérieuse, d'origine divine, qui remonte elle aussi à Moïse, mais ne doit être révélée qu'aux docteurs d'Israël (2). La forme légendaire donnée à la tradition par le IVe Esdras mérite d'être rapportée (3) :

(1) Quelques textes, comme par ex. Esdr., II, 36-40, 63 (distinction rigoureuse des prêtres et des lévites); Néh., VI, 10 et suiv. (loi sur l'inviolabilité du sanctuaire); Néh., XII, 35, 41 (trompettes sacerdotales); Aggée, II, 11 (lois sur la pureté), paraissent établir que les Juifs, avant l'arrivée d'Esdras, connaissaient, non seulement le Deutéronome (comp. Néh., I, 8 et suiv., avec le *Discours :* Deut., XXX, 1-5; Esdr., IX, et suiv., avec Deut., VII, 2 et suiv.), mais aussi le Code sacerdotal.

(2) Voy. *Les sources du Pentateuque*, I, p. 7 et suiv.

(3) Nous résumons ici la fin du ch. XIV.

« Esdras dit à Dieu : Que sera-ce après moi, et comment le peuple recevra-t-il instruction? Le siècle est plongé dans les ténèbres, car la Loi a été brûlée et nul ne connaît tes œuvres... Si j'ai trouvé grâce devant toi, remplis-moi de ton Saint-Esprit, afin que je rétablisse ce qui était écrit dans ta Loi!

» Alors Dieu dit à Esdras : Va! Réunis le peuple et dis-lui de ne pas te chercher pendant quarante jours. Prépare des styles, prends avec toi Sarea, Dabia, Salemia, Ethanna, Asihel, scribes à la main rapide, et viens! Je mettrai en toi une lumière qui ne s'éteindra qu'après la fin de ta dictée.

» Esdras avertit le peuple, choisit ses secrétaires et partit dans la plaine. Le lendemain, une voix l'appelle : « Esdras, ouvre la bouche et bois! » C'était un calice rempli d'une liqueur ardente. Aussitôt son esprit fut ouvert et sa mémoire transformée. Il parla, et les scribes, inspirés par le Très-Haut, recueillirent toutes ses paroles. Ils écrivirent durant quarante jours, mangeant leur pain pendant la nuit.

» Quand l'œuvre immense fut achevée (1), le Très-Haut dit à Esdras : Communique les premiers livres à tout le peuple et garde les autres pour les sages, car c'est en eux que se trouve la source de toute sapience.

» Esdras fit ainsi. C'est pour cela qu'il est appelé le scribe du Très-Haut, l'écrivain de la Loi, le

(1) Ils écrivirent quatre-vingt-quatorze livres en quarante jours.

révélateur de la connaissance du Très-Haut (1). »

Si de ce récit apocryphe nous retenons simplement la donnée, à savoir que le judaïsme doit au scribe de Babylone de posséder, sous leur forme canonique, les cinq livres de Moïse, nous aurons l'explication la plus naturelle et la moins sujette à caution, du crédit dont Esdras a joui de son temps, et de la façon dont le Code sacerdotal et les portions prophétiques du Pentateuque ont été réunis en un seul livre (2).

Voici comment on peut se représenter la marche

(1) 4e Esdr., XIV, 50 : « Scriba Altissimi » (version arménienne); « Auctor legis et intellectus et cognitionis Altissimi » (vers. arabe 1). Cf. Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, 1869, p. 110, note, p. 377 et 433.

(2) Il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'école historique, après avoir combattu l'opinion traditionnelle, y revient aujourd'hui dans la personne de son plus éminent représentant (Wellhausen, *Abriss d. Gesch. Isr. u. Juda's*, dans *SV*, 1er cahier, § 10). Kuenen n'admet pas non plus que C ait été composé après l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, et pense que ce document a été écrit à Babylone par Esdras ou un autre scribe, entre 500 et 475 (*HKE*, p. 291). H. Schultz nous paraît avoir raison de prétendre que, dans ces conditions, son origine babylonienne n'est pas plus facile à comprendre, vu qu'à cette époque-là le culte et le temple étaient déjà rétablis (Schultz, *Altt. Theol.*, I, p. 67, note). La seule manière que nous ayions d'expliquer le fond et la forme de cet ouvrage, c'est de le placer à une époque où l'absence momentanée de toute organisation religieuse donnait libre carrière aux conceptions idéales du clergé. Le Code sacerdotal nous présente la forme sous laquelle on souhaitait de voir reprendre le culte.

des événements qui signalèrent cette période obscure et décisive de l'histoire du peuple juif.

> Quand Jéhovah ramena les captifs de Sion,
> Nous étions comme ceux qui font un rêve... (1).

Lorsque la première croisade s'ébranla pour aller conquérir le tombeau du Christ, les hardis pèlerins croyaient rêver aussi, et leurs pieuses illusions voyaient, derrière chaque clocher qui se montrait à l'horizon, surgir les monuments de la Ville sainte. Les rêves de ce genre durent peu; ils ménagent toujours un pénible réveil. La réalité est d'autant plus décevante que le mirage a été plus beau. Qui dira combien de touchants espoirs, combien de projets chimériques les pèlerins de Jacob semèrent dans les déserts de la Syrie avant de toucher le seuil du pays de leurs pères?

Là, de nouveaux déboires les attendaient (2).

(1) Ps. CXXVI, 1.

(2) Voy. pour l'esquisse que nous voulons tenter, les livres d'Esdras et de Néhémie, le prophète Aggée, Zakkarie, I-VIII; et Wellhausen, *SV*, I, dont les quelques pages consacrées à la restauration, nous ont été d'un précieux secours, bien qu'elles soient écrites à un point de vue qui n'est pas le nôtre. — On sait que les livres d'Esdras et de Néhémie formaient primitivement, avec les livres des Chroniques, un seul et même ouvrage, lequel comptait au nombre de ses sources les mémoires d'Esdras et de Néhémie. Les portions dans lesquelles Esdras et Néhémie parlent à la première personne doivent être considérées comme des fragments de ces mémoires (Cf. Kuenen, *HKE*, § 29 et 35; Riehm, *Einl. i. d. A. T.*, § 107, 5, et § 109).

Pendant l'exil, les anciens adversaires de Juda s'étaient installés où il leur avait plu. Les Edomites, dans le Sud, jusqu'à Hébron. Les Ammonites, les Philistins, les Samaritains avaient tout envahi, se mêlant aux familles israélites laissées sur la terre des vaincus. De toutes ces mésalliances était née une population semi-païenne, que la caravane des fidèles rencontrait partout sur ses pas, et avec laquelle elle ne pouvait pactiser. Bientôt, des frottements devinrent inévitables; d'autant plus que les indigènes, étant chez eux, s'estimaient le droit de donner la main aux nouveaux arrivants et de faire cause commune avec eux. Le refus qu'ils essuyèrent fut, pour les « réchappés, » le prélude de misères sans fin.

Au péril du dehors vint s'ajouter le péril du dedans. On s'aperçut bien vite que, parmi les retournants, s'étaient glissés un certain nombre de Chaldéens et de faux frères qui, poussés par le goût des aventures et l'espoir de bénéficier des promesses magnifiques formulées par les prophètes (1), s'étaient joints à l'expédition. Tous ceux-là « ne purent faire connaître leur maison paternelle et leur race, pour prouver qu'ils étaient d'Israël (2). » D'autres se donnèrent pour membres de la famille sacerdotale, mais ne purent fournir leurs titres généalogiques (3). Il fallut donc procéder, dès l'arrivée, à des exclusions et à des expulsions qui apportèrent un grand trouble dans la colonie.

(1) Par exemple : Esaïe, LVI, 6-8.
(2) Esd., II, 59.
(3) Esd., II, 62.

Les choses étant ainsi, les quarante-deux mille pèlerins (1) ne pouvaient songer à disperser leurs forces pour permettre à chacun de rentrer dans sa ville. Il fallut renoncer aux anciens territoires et se grouper autour de Jérusalem, pour opposer quelque résistance aux infiltrations étrangères et faire corps devant l'ennemi.

Il ne fut pas question non plus d'organiser un petit Etat. Le satrape transeuphratique n'eût pas souffert qu'un prince de la famille de David érigeât la colonie en royaume. Le grand prêtre prit bientôt la direction des affaires, et la théocratie réalisée devint la hiérocratie. L'élu de la dynastie d'Aaron fut le chef de la noblesse sacerdotale, et le nom de lévite, autrefois un titre de gloire, ne désigna plus que les serviteurs du roi-pontife.

Pendant les premières années, les « réchappés » s'occupèrent de s'installer, au milieu de circonstances défavorables, en proie à un découragement profond. La réalité ne répondait pas à leurs espérances. Sans doute, ils étaient revenus dans le pays de la promesse, ils avaient tout quitté, tout bravé pour cela, mais quelle était la récompense de cet immense effort? Le joug des Perses devenait plus odieux que le joug chaldéen ; des voisins malveillants harcelaient la colonie ; l'idolâtrie était toujours insolente et per-

(1) « L'assemblée toute entière était de quarante-deux mille trois cent soixante personnes, sans compter les serviteurs » (Esd., II, 64).

fide. Jéhovah n'avait point renoncé à sa colère, et le règne messianique ne venait pas !

Cependant, vers l'an 520, les exhortations d'Aggée et de Zakkarie, fils d'Iddo, relevèrent un moment le courage du peuple (1). On revint aux fondements du temple, depuis longtemps abandonnés (2), et l'édifice fut achevé en 516. Une pauvre maison, dont les proportions modestes contrastaient péniblement avec les somptueuses descriptions d'Ezékiel (3) ! La présence d'un sanctuaire, essentielle à la théocratie, ne changea rien à la situation précaire des Juifs. Leur exclusivisme hautain était insupportable aux populations du voisinage et les isolait dans leur pauvreté. Aussi, lorsqu'à leurs propres soucis vinrent se joindre les calamités occasionnées par les querelles intestines qui déchiraient le grand empire, le courage les abandonna tout à fait. A quoi bon se séparer des autres et s'imposer mille privations si l'on n'en retire que des mécomptes et si Dieu ne veut pas nous rendre sa faveur? Les prêtres, plus jaloux de la dignité politique que leur titre leur conférait, que des devoirs religieux que ce titre leur imposait,

(1) Esd., V, 1 et suiv.

(2) Voy. Esd., IV, et Aggée, I, 4.

Est-ce le temps pour vous d'habiter vos demeures lambrissées
Quand cette maison est détruite ?...

(3) Voy. Aggée, II, 3.

Quel est parmi vous le survivant
Qui ait vu cette maison dans sa gloire première?
Comment la voyez-vous maintenant !
Telle qu'elle est, ne paraît-elle pas comme rien à vos yeux ?...

donnèrent de funestes exemples (1), et la décadence commença.

C'en était fait du peuple élu, lorsqu'un secours venu du dehors releva la nation démoralisée. En 458, une nouvelle caravane de Juifs babyloniens se mit en route, sous la conduite d'Esdras, pour rejoindre la colonie de Jérusalem.

Les Juifs de Babylone avaient un grand avantage sur ceux de Juda. Le fait qu'ils étaient entourés de vrais païens, et non de demi-israélites, les avait mieux préservés de fâcheuses contaminations. Sur la terre d'exil, l'élan qui avait provoqué le départ des quarante-deux milles, s'était conservé pur. La fermentation religieuse et patriotique avait continué. Le travail littéraire, dont le sixième siècle avait donné l'exemple (2), et qui s'était poursuivi durant l'époque persique, fut couronné par Esdras, scribe et prêtre « versé dans la loi de Moïse (3). »

(1) Voy. Esd., X, 18 et suiv.

(2) Nous avons vu que la période chaldéenne de l'exil a produit le livre d'Ezékiel, le code Sinaïtique, le Code sacerdotal, et l'ouvrage d'histoire dans lequel le rédacteur deutéronomiste a réuni l'Ecrit prophétique et le Deutéronome. Le livre des *Lamentations*, de nombreux psaumes et le discours d'Elihu, dans le livre de Job, datent aussi de cette époque-là. La rédaction du second Esaïe doit appartenir déjà à l'époque persique, et la rédaction du Pentateuque par Esdras lui appartient certainement.

(3) Esd., VII, 6. — « Esdras avait appliqué son cœur à étudier et à mettre en pratique la loi de Jéhovah, et à enseigner, au milieu d'Israël, les lois et les ordonnances » (Esd., VII, 10). La lettre attribuée à Artaxerxès présente Esdras comme un « prêtre et scribe versé dans la Loi du Dieu des cieux » (Esd., VII, 21), dépo-

Les retournants de 525 avaient laissé en héritage à leurs frères, deux livres dont chacun contenait une partie de la *Thorah* : le Deutéronome, auquel un historien exilé avait joint l'Ecrit prophétique, et le Code sacerdotal, rédigé à Babylone sous l'impulsion du programme d'Ezékiel. Ces deux *Thorah*, qui représentaient, l'une la charte du passé, l'autre la charte de l'avenir, n'avaient aucune raison d'exister séparément, puisqu'elles parlaient des mêmes temps, se réclamaient de la même origine et étaient honorées toutes deux comme l'enseignement de Moïse. L'intérêt d'Israël commandait au contraire que ces joyaux de sa littérature fussent réunis ensemble dans un seul volume sacré, dépositaire de tous les décrets de Dieu et fondement du culte de la nation reconstituée. Esdras, secondé par des scribes fidèles, s'acquitta de ce soin (1); tandis que les prê-

sitaire de cette Loi (v. 14), et chargé d'aller à Jérusalem l'enseigner à ceux qui l'ignorent (v. 25).

(1) Esdras fut poussé à ce travail par le besoin d'harmonistique et de compilation propre au génie de sa race, et dont l'histoire littéraire du Pentateuque nous a déjà fourni deux exemples : 1° La fusion du second Elohiste et du Jéhoviste en un seul ouvrage que nous avons appelé Ecrit prophétique (voy. les réflexions présentées à ce propos, p. 17 et suiv.); 2° La fusion de l'Ecrit prophétique et du Deutéronome durant les premières années de l'exil. (Voy. p. 310 et suiv.) Il ne manquait plus, pour donner au Pentateuque sa forme définitive, que de fondre à son tour le Code sacerdotal avec ce dernier ouvrage. C'est ce que fit Esdras, environ un siècle plus tard. Cette œuvre capitale valut au scribe de Babylone de passer, aux yeux de la postérité, pour un second Moïse, restaurateur de la Loi et auteur du Pentateuque.

tres et les lévites, réveillés dans leur conscience par ses exhortations (1) et honteux de leur longue résistance, préparaient avec ardeur un second exode.

Le nouveau judaïsme reçut ainsi sa complète consécration, et la loi d'Israël sa forme définitive. A la caravane des héros, dont l'entreprise hardie menaçait d'échouer, succéda la caravane des zélotes, qui décida de l'avenir de la religion juive.

Esdras, le réformateur patriote, marchait « avec la loi de Dieu dans sa main. » Descendant de Tsadok, entouré de membres du clergé formés à son école, porteur d'un code unique, dont les parties bien ordonnées se prêtaient un mutuel appui, et qui renfermait le cycle complet des révélations mosaïques, le fils de Serayah brûlait de remplir, au milieu des réchappés de Jacob, la mission qu'il avait accomplie auprès des exilés de Babylone : « Enseigner en Israël les lois et les ordonnances (2). »

Dès son arrivée, les chefs des rapatriés le mettent au courant des désordres auxquels la colonie s'abandonne. Ils implorent son aide. Esdras déchire ses vêtements, verse d'abondantes larmes et se met courageusement à l'œuvre. La première chose à faire était de délivrer la communauté de l'interdit que les unions illicites faisaient peser sur elle. D'accord avec Chekaniah, fils de Jekîel, de la grande famille des Bené-Elam (3), Esdras voulut d'abord faire entrer

(1) Cf. Esd., VIII.
(2) Esd., VII, 10.
(3) Esd., X, 2 et suiv.

tout le peuple dans une association dont les membres s'engageraient par serment à renvoyer les femmes étrangères. L'insuccès de cette première tentative l'obligea de constituer une sorte de comité de salut public, composé de notables et chargé de veiller à ce que toutes les mesures fussent prises pour « détourner l'ardente colère de Dieu (1). »

Il semblerait que l'énergie de ce comité réussit momentanément à purifier le clergé et le peuple de toute alliance païenne. Mais, auprès de cette réforme, purement négative, combien d'autres étaient nécessaires pour assurer l'observation du sabbat, le service du temple et le fonctionnement de la théocratie! La tâche était immense et difficile. Esdras aurait eu besoin, pour arriver à ses fins, d'être vigoureusement secondé par le pouvoir civil... Cet appui lui fut accordé, en 445, d'une façon providentielle, par l'arrivée de Néhémie, échanson et favori du roi (2).

Au mois de Kislev de l'année 445, Néhémie apprit de Hanani, arrivant de Judée, que les Juifs étaient « au comble du malheur et de l'opprobre, autour des murs non rebâtis de Jérusalem (3). » Il obtint d'Artaxerxès l'autorisation d'aller se mettre à la tête de ses compatriotes et partit, en promettant de revenir dès qu'il aurait relevé les remparts de Sion (4).

(1) Esd., X, 14.
(2) Néh., II, 1-7.
(3) Néh., I, 3.
(4) Néh.; II, 6.

Cette fois, le pèlerin était muni de lettres en bonne forme, et accompagné de cavaliers du roi (1). Son arrivée ranima le zèle des Juifs, qui y virent un signe de la faveur de Dieu, et combla les vœux d'Esdras, qui put enfin déployer la loi de Moïse et réclamer son exécution. Un jour nouveau se levait sur Jérusalem. La ville et la religion allaient sortir de leur abaissement.

L'intrépidité de Néhémie, qui ne se laissait arrêter ni par les embûches de Tobijah et Sanballat, ni par la menace des faux prophètes, et qui mettait en Jéhovah son unique recours (2), fit voir au petit peuple, indécis et découragé, comment on sort, avec l'aide de Dieu, des situations les plus désespérées. Tout occupés à rebâtir les murs de Jérusalem, tenant d'une main la truelle et de l'autre l'épée, les Juifs comprirent que, dans la tourmente où les événements politiques avaient jeté la nation, ils n'avaient qu'un seul protecteur : Jéhovah. Que Jéhovah seul les faisait vivre, en les tenant groupés, en leur donnant un culte supérieur à tous les autres cultes, en leur promettant, pour prix de leur fidélité, le relèvement de leur race et la grandeur future... La conscience nationale et la conscience religieuse se réveillèrent à la fois. Pris d'enthousiasme, les réchappés de Jacob réclamèrent comme un privilège ce que les réformateurs cherchaient en vain à leur faire accepter, et l'on vit, au premier jour du

(1) Néh., II, 7-9.
(2) Néh., II, 11-20; IV, VI.

septième mois (1), Israël « s'assembler comme un seul homme sur la place (2) » et demander à Esdras « le livre de la Loi. »

Aussitôt, une estrade fut dressée. Esdras, assisté de Néhémie, le gouverneur, des membres du sacerdoce et des lévites, « ouvrit le livre à la vue de tout le peuple (3) » et bénit l'Eternel, tandis que la foule « répondait en levant les mains : Amen, amen (4) ! » La lecture commença. Le peuple attentif écoutait avec recueillement les explications des lévites. Bientôt, l'émotion devint générale. On pleurait en entendant les paroles de la Loi ! Alors Néhémie, Esdras et les lévites dirent au peuple : « Ne vous affligez pas, car ce jour est consacré à notre Seigneur ! Préparez des réjouissances : la joie de Jéhovah sera votre force ! » A l'ouïe de ces mots, le peuple se dispersa pour achever dans l'allégresse la grande journée de l'Eternel (5).

Pendant huit jours, la lecture fut continuée. Toute l'assemblée de ceux qui étaient revenus de la captivité, voulut en avoir connaissance. On célébra la fête des Tabernacles avec une telle magnificence que les enfants d'Israël n'avaient rien fait de

(1) L'indication de l'année n'a malheureusement pas été conservée. Néhémie étant arrivé en 445, la réforme eut lieu au plus tôt en 444, peut-être même un ou deux ans plus tard.

(2) Néh., VIII, 1.

(3) Néh., VIII, 5.

(4) Néh., VIII, 6.

(5) Voy. Néh., VIII, 9-12.

pareil depuis le temps de Josué, fils de Noun (1). Puis, après un jeûne solennel et la confession des péchés du peuple (2), la communauté juive contracta avec l'Eternel une alliance définitive, par le moyen d'un acte d'adhésion qui fut signé, dans les derniers jours du mois, par le gouverneur, les prêtres, les lévites et les chefs du peuple (3).

Telles furent les assises solennelles d'où le judaïsme est sorti. Jusque-là, les réformes, comme celles d'Ezékias et de Josias, étaient venues des rois, des classes dirigeantes, et s'étaient imposées par la force; aussi n'avaient-elles point duré. Cette fois, l'alliance fut le fruit d'un grand mouvement populaire. Sortie de l'âme du peuple, la réforme dura aussi longtemps que le peuple lui-même.

Mais en même temps qu'il remportait, au point de vue politique, une victoire décisive, le culte antique d'Israël subissait, au point de vue religieux, une défaite dont le Messie dut, quatre siècles plus tard, porter sur le Calvaire la suprême conséquence.

L'alliance définitive, conclue avec Jéhovah par le moyen du Pentateuque tout entier (4), fut réalisée

(1) Néh., VIII, 13-17.

(2) Voy. Néh., IX.

(3) Néh., IX, 38-X, 26. Le reste du peuple s'engagea par serment (X, 29).

(4) Plusieurs allusions au Deutéronome : défense d'épouser les filles du pays (Deut., VII, 2 et suiv.); ordre de quitter les dettes en l'année sabbatique (Deut., XV, 2); interdiction de faire entrer l'Ammonite et le Moabite dans l'assemblée de Dieu (Deut., XXIII,

dans l'esprit et suivant la lettre du Code sacerdo-

3); emploi des expressions deutéronomiques *Kouqqîm*, *Michpâtîm*, *Mitsvoth* pour désigner le contenu du livre de la Loi, mettent hors de doute le fait que la *Thorah* promulguée par Esdras contenait bien le Pentateuque tout entier. L'opinion de quelques critiques (Reuss, *HL*, I, p. 259 et suiv.; Kuenen, *HKE*, p. 70 et suiv., 294 et suiv.; Zunz, *Zeitschr. d. deut. Morg. Gesellsch.*, XXVII, 682), d'après laquelle d'importantes portions de la législation seraient de rédaction postérieure, ne nous paraît nullement démontrée. Ainsi, rien ne prouve que la fête des Expiations ne se soit pas trouvée dans le texte d'Esdras. Le jeûne de Néh., IX, est une cérémonie de contrition d'un caractère et d'un objet tout spécial, qui n'a rien de commun avec le *Yôm hacqipourîm*. D'ailleurs, l'adoption de la Loi ayant eu lieu bien après le 10e jour, qui est celui de la fête des Expiations, on ne saurait s'étonner du fait que celle-ci n'a pas été célébrée. — Cela dit, nous sommes loin de prétendre qu'au temps de Néhémie le texte du Pentateuque fut définitivement arrêté. Les *Chroniques* et le *Talmud* sont là pour prouver que si la promulgation d'Esdras a bien été la dernière promulgation au sens propre du mot, le travail de réglementation, le développement législatif et l'enrichissement de la tradition ne se sont pas arrêtés avec notre réformateur. « Le propre du génie juif, » dit M. Stapfer (*Id. rel. en Palest.*, 1876, p. 131), « a toujours été d'expliquer l'autorité religieuse, de la développer, de la commenter, et puis de créer, avec ces développements et ces commentaires, une nouvelle autorité qui, plus tard, devra être expliquée à son tour. » Ainsi, de livre en livre et de commentaire en commentaire, on glisse insensiblement dans l'apocryphe, et l'on sort du domaine de la révélation. La tradition juive a fini par « annuler la parole de Dieu » (Marc, VII, 13) de la même manière que la tradition romaine s'est, quelques siècles plus tard, substituée à l'Evangile. C'est là une vérité que l'on ne saurait assez redire : le judaïsme, qui prend sa source dans la révélation, en sort peu à peu, par une évolution lente, et finit par faire, dans l'ancienne alliance, ce que le catholicisme a fait dans la nouvelle; c'est-à-dire

tal (1). Or, le Code sacerdotal, nous l'avons vu, était loin de répondre à l'idéal religieux du prophétisme (2). Excellent pour fonder un culte national, il ne pouvait suffire pour faire naître et pour entretenir dans les âmes la piété individuelle, le besoin de pardon et de conversion, la communion personnelle avec Dieu, qui est le fond même de la religion révélée. Avec ses cérémonies et sa casuistique, sa confusion du temporel et du spirituel, de la nation et de l'Eglise, son obéissance aux prêtres et sa tendance à tenir pour juste quiconque satisfait aux exigences du rituel, il courait le risque d'égarer le sentiment religieux et de le matérialiser, de faire prendre pour le fond ce qui n'est que la forme, et de laisser grandir, à l'ombre de l'autel, ces deux grands adver-

par prendre une position nettement opposée à l'esprit de la révélation. Le cléricalisme juif, crucifiant le Messie, obéit aux mêmes instincts et aux mêmes principes que le cléricalisme romain brûlant les réformés.

(1) Voyez : La décision d'apporter à la maison de Dieu les premiers-nés, les prémices de la pâte, des fruits et des récoltes ; de donner la dîme du sol aux lévites, lesquels donneront aux prêtres la dîme de la dîme (Néh., X, 36-40 ; comp. Nomb., XV, 20 et suiv.; XVIII, 11-32; Lév., XXVII, 30, etc.) — La décision de ne rien acheter le jour du sabbat et les jours de fête (Néh., X, 31 et *passim* en C). — L'impôt du tiers de sicle en faveur de la maison de Dieu, qui renvoie, tant pour le fond (comp. Ex., XXX, 13) que pour la forme (allusion directe aux cérémonies de C), à la législation élohiste (Néh., X, 32-33). — Enfin, la description de la fête des Tabernacles et sa durée de huit jours (Néh., VIII, 13-18) qui renvoient aux ordonnances lévitiques (Lév., XXIII, 33-43).

(2) Voy. les paragraphes précédents et pp. 169, 177, etc.

saires de la révélation : l'orgueil et le fanatisme (1). Comment s'étonner, dès lors, que l'histoire du ju-

(1) Le dernier des prophètes, contemporain de Néhémie, nous montre combien, au temps de la réforme, la notion religieuse avait déjà perdu de sa profondeur morale et de sa spiritualité. L'ancienne prophétie avait dit : Assez de vos fêtes et de vos holocaustes ! Le seul sacrifice auquel Jéhovah prenne plaisir est celui du cœur brisé ! — Malachie, tout préoccupé du rite sacerdotal, dont la stricte observation assure les faveurs de Jéhovah, s'écrie :

Maudit soit le trompeur qui a un mâle
Dans son troupeau
Et qui sacrifie au Seigneur une bête chétive !
Quand vous offrez en sacrifice une bête aveugle,
N'est-ce pas mal?...
Offre-la donc à ton gouverneur,
Tu verras s'il te recevra bien
Et s'il te fera bon accueil !
(Mal., I, 7-8.)

Il censure aussi les prêtres, parce qu'il ne les trouve pas assez versés dans la science de la Loi, assez scrupuleux dans l'accomplissement des cérémonies, assez stricts dans l'interprétation des ordonnances.

Eux à la bouche desquels on demande la Loi,
Parce qu'ils sont les messagers (les anges) de Jéhovah Tsebaoth.
(Mal., II, 7.)

Ces textes en disent plus long que tous les raisonnements, sur la transformation profonde apportée aux conceptions religieuses et à l'organisation du culte, par la mise en pratique du Code sacerdotal. Plus question de prophètes. Le représentant de l'Eternel, c'est le prêtre. Le fidèle se distingue de l'infidèle par la nature de l'offrande. Auprès de notes admirables et d'élans prophétiques de

daïsme nous fasse assister, dans l'ancienne alliance, à une évolution toute semblable à celle du catholicisme dans la nouvelle? La cour de Rome, voulant à tout prix écraser la Réforme, se montrait sage politique, et, parmi les persécuteurs, le plus grand nombre était sincère. Le peuple juif, crucifiant le Messie annoncé par les prophètes, commet un acte monstrueux, mais non pas un acte illogique. La voie dans laquelle ses prêtres l'avaient engagé, devait aboutir à ce crime.

la plus pure inspiration, il est d'autres passages où l'esprit lévitique perce visiblement :

Un homme trompe-t-il Dieu? Vous me trompez...
Dans les dîmes et dans les offrandes,
Aussi êtes-vous frappés par la malédiction.

Apportez à la maison du trésor toutes les dîmes,
Mettez-moi de la sorte à l'épreuve,
Dit Jéhovah Tsebaoth;
Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux!
(Mal., III, 8-10.)

« La clef d'or ouvre partout, » a dit le bon sens populaire. — Remplissez le trésor du temple, et vous verrez s'ouvrir les écluses des cieux! C'était l'avis des papes du moyen âge. C'était la prédication de Tetzel, et avant d'être la prédication de Tetzel, c'était celle des pharisiens, qui étaient grands payeurs de dîmes. Or, la prédication des pharisiens n'était elle-même que l'écho lointain et perverti de celle des prédicateurs du *Lévitisme* : forme première, dans l'histoire de la révélation, de la religion qui veut que les fautes soient rachetées par des actes méritoires, par des amendes, et qui mesure les faveurs de Dieu à l'obéissance du fidèle au rite imposé par le prêtre.

Du jour où le *lévitisme* fut organisé, la décadence commença. La puissance créatrice et la sève spirituelle se retirèrent peu à peu. Le scribe remplaça le prophète. La vie religieuse, exprimée dans les derniers psaumes, se sépara de plus en plus du culte officiel pour se recueillir et s'épurer chez les individus, préparant le contraste que l'on vit éclater, au temps de Jésus, entre le cantique de Siméon et la prière du pharisien.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE.

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE DES SOURCES DU PENTATEUQUE.

L'ÉCRIT PROPHÉTIQUE.

LE CODE SACERDOTAL.

LE DEUTÉRONOME.

CHAPITRE PREMIER.

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE DU LIVRE.

CHAPITRE II.

ÉTUDE CRITIQUE DU DEUTÉRONOME.

DEUXIÈME PARTIE.

ÉTUDE COMPARÉE DES SOURCES DU PENTATEUQUE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

TROISIÈME PARTIE.

LES SOURCES DU PENTATEUQUE ET LES AUTRES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.